



EL NEOESCOLASTICISMO FILOSOFICO-JURIDICO EN LA ACTUALIDAD.

ESPECIAL REFERENCIA A LA FILOSOFIA DEL DERECHO
Y EL DERECHO NATURAL EN ESPAÑA

Emilio Serrano Villafañe

SUMARIO: INTRODUCCIÓN. La filosofía escolástica. La restauración escolástica. Neoescolástica. La encíclica «*Aeterni Patris*». Verdades y principios de la filosofía neoescolástica. Principales representantes. I. FILOSOFÍA JURÍDICA NEOESCOLÁSTICA. Principios de la filosofía jurídica neoescolástica. La filosofía jurídica neoescolástica como superación del positivismo. El neotomismo en el Derecho. Teoría de la institución. Principios doctrinales y principales representantes. Filosofía jurídica de V. Cathrein y J. Maritain. Principales representantes de la neoescolástica jurídica: A) En la filosofía jurídica en general. B) En el Derecho Natural. II. LA NEOESCOLÁSTICA JURÍDICA EN ESPAÑA. La filosofía jurídica española contemporánea. Filósofos y juristas. El neoescolasticismo filosófico-jurídico español en la actualidad.

INTRODUCCIÓN

La filosofía escolástica

La filosofía escolástica pasa por dos momentos de culminación que no siempre han sido debidamente reconocidos y perfectamente distinguidos, por dos puntos de máxima en su historia. El primero de ellos es el de los siglos XII y XIII en que su centro de gravedad se halla en la Universidad de París, con sus ingentes figuras San Buenaventura y Alejandro de Hales, San Alberto Magno y Santo Tomás, cuya obra fue la más genuina manifestación histórica de la escolástica, desplegándose en el marco de las verdades cristianas, pero sabiendo

armonizar elementos, que muchos creían irreconciliables, en un ecuánime equilibrio metodológico no sólo entre la razón y la fe, sino entre la especulación racional y la observación, la autoridad de la tradición y la investigación personal.

Un segundo momento de culminación de la filosofía escolástica, tras la decadencia y esterilidad de las discusiones nominalistas, es el de la *escolástica española* de los siglos XVI y XVII en la península ibérica cuyas célebres universidades se convierten en rectoras de la filosofía occidental, habiéndose desplazado el centro de gravedad a la Universidad de Salamanca, hecho muy digno de tenerse en cuenta, sobre todo porque esta filosofía escolástica española de los siglos XVI y XVII supera en muchos aspectos a esa otra de los siglos XIII y XIV en el resto del continente europeo.

Y es, precisamente, en esos siglos XVI y XVII de apogeo de la escolástica española cuando por primera vez se dan reunidos los dos requisitos indispensables para que la Filosofía del Derecho entre en franca vía de desarrollo y de progreso: en primer lugar, la existencia de una filosofía pujante y vigorosa que permita afrontar con éxito la investigación profunda de los problemas que exigían una solución; y en segundo lugar, la existencia de un conjunto de problemas suficientemente importantes como para despertar el interés de la especulación filosófica en su torno y para atraer hacia sí la atención de los filósofos con preferencia a los demás problemas.

Por eso se ha dicho con razón histórica que «la verdadera Filosofía del Derecho natural y de gentes, no fue obra de los juristas, sino de los teólogos¹. Y yo añadiría que fue obra, principalmente de los teólogos y juristas españoles de los siglos XVI y XVII, cuyas obras, sobre todo el monumental tratado *De Legibus*, de Suárez, aún espera al cabo de los siglos algún filósofo del Derecho que le supere².

Un tercer momento de la filosofía escolástica es el de la restauración o *Filosofía neoescolástica* del siglo XIX, a la que aquí nos va-

1. S. M.^a RAMÍREZ, O. P., *El Derecho de Gentes*. Ed. Studium, Madrid, 1955, p. 39.

2. Y estimamos que esto es así porque si Grecia tuvo una brillante filosofía; y si en Roma se estructuró magistralmente el sabio Derecho romano, faltó, sin embargo, en Grecia la presencia de grandes problemas jurídico-políticos y sociales, y careció Roma de una sólida filosofía para resolver «more philosophico», los problemas de todo orden de su vasto imperio. En la Edad Media tampoco los problemas jurídicos y sociales despertaron la suficiente inquietud e interés filosófico. Por el contrario, en la España de los siglos XVI y XVII tienen lugar hechos cuya importancia trascendía nuestras fronteras para adquirir dimensiones mundiales (el descubrimiento de América, la unidad española, la expulsión de los moriscos, y todos los derivados de la Reforma, luchas religiosas, Concilio de Trento, anglicanismo, etc.), sobre los cuales se pedía a nuestros teólogos y juristas solución adecuada, que ellos daban cumplidamente, basándose en la doctrina de la teología

mos a contraer. Y es de significar que tanto la filosofía escolástica española instaurada por Vitoria en pleno Renacimiento, como la realizada por León XIII en la encíclica «*Aeterni Patris*» en 1879, se realizan bajo un mismo signo y denominador común de sendas «vueltas a Santo Tomás». Ya veremos el sentido y alcance que damos a esta afirmación.

Tras el Congreso de Viena (1815), restablecido el orden político y religioso europeo, se sintió la necesidad de luchar contra los nuevos sistemas filosófico-jurídicos y políticos y reanudar una tradición casi totalmente interrumpida. Como primeros intentos está el llevado a cabo en Italia, sobre todo por los jesuitas (algunos de ellos de los expulsados de España) entre los cuales merece mención especial Liberatore, quien en sus «*Institutiones philosophicae*» expone la doctrina del conocimiento de Santo Tomás, defendiéndole de las teorías de Locke, Kant y Rosmini. Fue este autor el fundador de la «*Civiltà Cattolica*», que juntamente con la «*Rivista di filosofia neoscolastica*» y otras iniciativas posteriores de la Universidad Católica de Milán han continuado el reconocimiento de los estudios tomistas dando amplia expansión a la filosofía neoscolástica. Esta misma trayectoria había de tener la «*Philosophia Christiana*» de Sanseverino, y la influyente «*Philosophia Scholastica*» del Cardenal Zigliara, la que tuvimos como uno de los libros de texto en nuestros estudios de Filosofía.

Aunque referidos a la Filosofía del Derecho, citamos en estos antecedentes las notables obras de Prisco, «*Filosofía del Derecho fundada en la Ética*», y de Taparelli, «*Ensayo teórico del Derecho natural apoyado en los hechos*», en el que conjuga la doctrina tradicional del Derecho natural y la inmutabilidad de sus principios con elementos históricos³, oponiéndose al liberalismo y al racionalismo. Taparelli hace derivar el concepto del Derecho de la idea aristotélico-tomista del orden, renovando la tradición del teocentrismo agustiniano-tomista de la ley.

En España, junto a estos jesuitas italianos, la obra del español P. Cuevas, «*Philosophiae Rudimenta*», es considerada como una de las más decisivas en la restauración de la filosofía neoscolástica. Asimismo, notable es la obra fundamental, en 8 volúmenes, del P. Urraburu, «*Institutiones Philosophicae*», donde expone, de modo muy claro y

cristiana y del Derecho natural, alguna de cuyas soluciones se nos antoja de palpitante actualidad al cabo de cuatro siglos, como la Relecc. *De matrimonio* de VITORIA con motivo del repudio hecho por Enrique VIII de Inglaterra de su legítima esposa.

3. Véase nuestro trabajo *En torno a la polémica sobre la pretendida antihistoricidad o ahistoricidad del Derecho natural*. Madrid, 1980.

completo, la doctrina filosófica, ética y jurídica de Santo Tomás y de Suárez.

Del Cardenal Ceferino González merecen especial mención sus «*Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*»; «*Filosofía Elemental*»; «*Estudios religiosos, científicos y sociales*», y su «*Historia de la Filosofía*», en cuyas obras propugna y sistematiza la filosofía tomista.

De Orti y Lara, el gran impugnador del krausismo que, junto a obras de Filosofía sobre el racionalismo, el panteísmo alemán y el liberalismo, escribió su «*Tratado de Etica*» e «*Introducción al estudio del Derecho y principios de Derecho Natural*» y tradujo el *Ensayo teórico de Derecho Natural*... de Taparelli, nos ocuparemos ampliamente más adelante al tratar propiamente del neoescolasticismo jurídico.

Un gran filósofo español fue Jaime Balmes, formado en la *Summa* de Santo Tomás, admira y defiende la escolástica frente al escepticismo, subjetivismo y racionalismo, impugnando el sensualismo de Condillac y el espiritualismo de Cousin. Balmes es, sin duda, uno de los más destacados y originales valores del pensamiento filosófico español del siglo XIX. Su obra más importante es la «*Filosofía fundamental*», libro que, en sentir de Menéndez Pelayo, puede compararse con las grandes obras de otros tiempos o con las que se escribían en otras partes de Europa. Publicó, además, «*El Criterio*», magnífico compendio de lógica práctica; un manual de «*Filosofía Elemental*», en el que la calidad e importancia del contenido sobrepasan la modestia del título, y uno de cuyos volúmenes, dedicado a «*Historia de la Filosofía*» es una exposición breve, pero acertada, de las ideas fundamentales de los grandes filósofos y sistemas, desde la filosofía india de la antigüedad hasta Krause, a los que dedica una crítica certera y a veces contundente. Escribió también «*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*», notable obra apologetica en la que abundan los capítulos consagrados a la filosofía y a la filosofía política; y «*Cartas a un escéptico en materia de Religión*».

El Balmes metafísico de la *Filosofía Fundamental* no es inferior en nada al Balmes admirable tratadista de Lógica práctica de *El Criterio* o de la filosofía de la historia de *El Protestantismo*⁴.

La doctrina política de Balmes se asienta en estas dos tesis fundamentales: el sentido de la convivencia nacional; y la aspiración al bien posible, condenando, como medio, toda violencia. Afirma, asimis-

4. E. SERRANO VILLAFANE, *Balmes, filósofo*. Ediciones Jurra, Madrid, 1977.

mo, la primacía de lo social sobre lo político; la subordinación de la Política a la Moral; la libertad y responsabilidad; y la tradición y el progreso entendiendo por éste «el mayor grado de espiritualidad posible, de moralidad y de cultura posibles, y de progreso material posible». Defiende el origen divino del poder, que Dios transmite, mediante el pueblo, al príncipe. Una monarquía templada, tradicional, hereditaria; aristocracia de la sangre, del espíritu, talento, trabajo y riqueza. Frente a soberanía popular, soberanía nacional (soberanía de la sociedad por su asentimiento a las ideas de gobierno). Defendió ardorosamente la unidad de la Patria, compatible con un regionalismo nacional con personalidad y autarquía de las regiones.

De Menéndez Pelayo, aparte de los «*Ensayos de Crítica Filosófica*», son famosas sus controversias y «*Cartas*» a contradictores y amigos, algunas de ellas verdaderos tratados de Filosofía y completas reseñas bibliográficas (como las cartas a Laverde, Azcárate, Peroso, etcétera) de la cultura española en todas las ramas del saber, y reveladoras, como todas sus obras, de la vasta erudición del gran polígrafo español.

Vázquez de Mella, tras fustigar duramente a los pseudocientíficos, como Luis Vives lo hiciera en su tiempo, es un elocuente expositor, contra el positivismo el idealismo kantiano, el panteísmo y el krausismo, de la filosofía cristiana, de la que quiso ser no sólo discípulo fiel, sino apóstol fervoroso. Como Sócrates, San Agustín, San Isidoro y Vives, no se contentó con conocer y poseer la verdad para sí, sino que se esforzó generosamente por difundirla y defenderla con el verbo insuperable de su decir. Mella se encuadra en la filosofía tradicional y «perenne», en la *filosofía escolástica*. Pero si fue escolástico en el fondo, y a la severa disciplina escolástica debe su doctrina el rigor dialéctico y la coherencia y seguridad del pensamiento —que le permitió evitar contaminaciones e influencias de las que no estuvieron exentos otros filósofos tradicionalistas de su tiempo—, la filosofía de Vázquez de Mella no es cerrada ni exclusivista. Sin embargo, eso sí, su pensamiento filosófico es de orientación eminentemente teológica, porque, para él, la filosofía es la «escala de la teología» y de aquí la tendencia a elevarse constantemente hacia las alturas de la verdad revelada. Y en los principios de la teología y de una Filosofía profunda en armonía con aquélla buscó y encontró Mella el fundamento principal de su doctrina jurídica y político-social en la que se revela, la influencia, entre otras, del «*De Regimine Principum*» y la *Summa Theologica* de Santo Tomás y de la filosofía jurídica y política de Suárez, por cuyas filosofías expresaba Mella su predilección.

La restauración escolástica. Neoescolástica

Pero la restauración de la filosofía escolástica que había de dar lugar a la *Neoescolástica* fue iniciada por los Romanos Pontífices en la última treintena del siglo XIX⁵.

Pío IX celebra el «ingenio sobrehumano» de Santo Tomás, «que le permitió escribir insuperablemente sobre las cosas divinas y humanas, mereciendo la aprobación del mismo Dios». Fundó este Papa la Academia Filosófico-Teológica y recogió en la encíclica «*Qui pluribus*» la doctrina tomista, «recta doctrina acerca de la relación entre la razón y la fe», que consagrara con su magisterio infalible el Concilio de Trento.

Pero fue bajo el pontificado de León XIII cuando tuvo lugar la restauración «oficial» de la escolástica y el nacimiento del escolasticismo contemporáneo. León XIII, al anunciar al mundo católico por la encíclica *Inescrutabile* su elevación al pontificado, indicó ya de paso la necesidad apremiante de formar las inteligencias con una «Filosofía sana» y robusta para contrarrestar las doctrinas «deletéreas y ponzoñosas» que iban cundiendo por el mundo entero, ya que de ella depende en gran parte la recta ordenación de las demás ciencias y de la misma vida humana. Porque «la verdadera y auténtica filosofía, lejos de oponerse a la divina revelación, conduce más bien a ella y sirve para defenderla contra los ataques de sus enemigos, como nos lo han demostrado con su ejemplo y con sus escritos San Agustín y Santo Tomás».

Pero es al año siguiente cuando el gran Papa León XIII desarrolló ex profeso esta idea en su célebre encíclica *Aeterni Patris*, publicada el 4 de agosto de 1879, cuyo centenario celebramos, en la que, tras un preámbulo muy interesante en el que afirma que las causas de tantos males como aquejan al mundo actual, todas ellas «se reducen como a su primera raíz, a una derivación del pensamiento, corrompido por una falsa filosofía», proclama que «junto a los auxilios espirituales hay que utilizar la filosofía».

Tres cuestiones pueden señalarse como fundamentales de esta encíclica: 1.^a La naturaleza, misión y frutos de la sana filosofía como medio de preparar, y defender el camino de la verdadera fe; 2.^a Las fuentes de esa santa filosofía en las que no se descartan los filósofos antiguos («si bien tienen muchos errores»), los Padres de la Iglesia,

5. Una información completa a este respecto en la *Introducción General* del P. Santiago RAMÍREZ, O.P. a la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, en la edición bilingüe 2.^a ed., hecha por la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957, tomo I, pp. 1-39.

los doctores medievales escolásticos y como «príncipe y maestro de todos» Santo Tomás («*omnium princeps et magister longe eminet Thomas Aquinas*» (párrafo 17); 3.^a El método de estudio, que debe basarse en la tradición (no por serle, sino por apoyarse en razones) y viendo en Santo Tomás el ejemplo de la utilización y el progreso indudable aportado después de Santo Tomás.

La importancia de la encíclica, el feliz acontecimiento de que recientemente celebramos el centenario, merece que dediquemos alguna consideración a las tres partes de su contenido.

Primera: necesidad y utilidad de una filosofía sana y robusta, que pueda servir convenientemente a la fe sin menoscabo de su propia dignidad de ciencia humana. Porque —comentamos nosotros— la filosofía no es sólo un saber por el saber, sino un saber *para la vida* (como decían Sócrates, Cicerón y San Isidoro), y si la filosofía es sana y fundada en la verdad, «espontáneamente se sigue una vida moral recta en los individuos y las naciones». Por eso, para sanear las costumbres y rectificar las voluntades, «es preciso comenzar por sanear y vitalizar las inteligencias».

Segunda: la filosofía de Santo Tomás posee eminentemente esas cualidades. Es, en primer término, sumamente universal, sin menoscabo de su profundidad y solidez ni de su orden y claridad, lo que hacen de Santo Tomás un maestro incomparable e insuperable».

Pero es que, contra quienes afirman despectivamente que «desde el siglo XII se ha escrito mucho» (yo diría que demasiado en no pocas ocasiones), podemos asegurar que la filosofía tomista es de todos los tiempos, por ser tan antigua y tan moderna como los primeros principios del pensamiento y de la realidad en que se funda. Por eso estamos de acuerdo con Muñoz Alonso, gran filósofo y gran tomista, que si la filosofía de Santo Tomás no *está* de actualidad, no por eso deja de *ser* de plena actualidad. Y tampoco cabe decir como algunos oponen, que no puede llamarse filosofía actual digna de tal nombre porque carece de «originalidad», repitiendo sólo tradiciones antiguas. Por el contrario, la filosofía escolástica y tomista es un sistema de pensamiento antiguo y a la vez siempre moderno, porque es capaz de plantear nuevos problemas, de asumir y asimilar todos los planteamientos nuevos que otros propongan, dándoles la solución justa y verdadera desde sus principios. Porque «suministra —dice la *Aeterni Patris*— armas eficacísimas para combatir toda clase de errores, antiguos y modernos, pasados, presentes y futuros». En esto ha de consistir, en el fondo, la originalidad y fecundidad de su pensamiento perenne que sabe mantenerse en constante y rejuvenecida vida, conservando la identidad de sí mismo. Es también otro signo claro de su valor perenne, ante la caducidad de otros sistemas que perecen con

los cambios de los tiempos o al menos varían y se transforman⁶. Y, porque además, la «perennidad» es el mejor signo de la «actualidad». La filosofía de Santo Tomás «es la más sana, la más segura y conforme con la fe», manifestada por el Magisterio de la Iglesia, a la cual ha prestado los más señalados servicios sin mengua de su propia dignidad, antes bien acrecentándola hasta los límites de lo insuperable. Porque «indagó las conclusiones filosóficas en las *esencias* y *principios* de las cosas (nos permitimos subrayar nosotros); suministró armas invencibles para refutar los errores que se habían de suceder en los siglos venideros».

Tercera: Es necesario volver a la filosofía de Santo Tomás, seguirla fielmente y propagarla por todos los medios.

Por último, y antes de la exhortación final de León XIII «a todos los obispos del orbe católico que hagan todo lo posible por restablecer la áurea doctrina de Santo Tomás y propagarla en todas partes», hay un párrafo en la encíclica *Aeterni Patris* —el 19— que es, para nosotros, del mayor interés a los más fundamentales problemas jurídico-políticos, que es el aspecto que queremos destacar en este trabajo. Dice así: «Todo lo relativo a la genuina esencia de la libertad —hoy degenerada en licencia—, al origen divino de la autoridad, a las leyes y a su naturaleza, al paternal y equitativo imperio de los Príncipes supremos, a la obediencia a los gobernantes, a la mutua caridad entre todos; todo cuanto sobre estas cosas y otras del mismo tenor enseña Tomás, tiene una robustez grandísima e invencible para echar por tierra los principios del nuevo Derecho, que son peligrosos —bien patente está— para el tranquilo orden de las cosas y para el público bienestar».

La objetividad del contenido de la encíclica, la admiración que venía suscitando la figura y el prestigio sin par del Sol de Aquino, fueron la causa del aplauso con que fue acogida en todo el mundo católico la *Aeterni Patris*. Por otra parte, la puesta en práctica de las saludables recomendaciones pontificias fue iniciada concretamente por el propio León XIII fundando la Academia Romana de Santo Tomás, y en la Universidad de Lovaina la Cátedra e Instituto de Filosofía Tomista, llevada a cabo por el dinámico Cardenal Mercier. El lema, «*vetera nobis augere et perficere*», se tradujo inmediatamente en un vasto programa que tuvo destacados aspectos: el filosófico-crítico con una nueva edición crítica de todas las obras de Santo Tomás ordenada y subvencionada por el propio León XIII, que por eso se

6. T. URDÁNOZ, O. P.: *Historia de la Filosofía*, tomo V. Siglo XIX. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1957, p. 646.

7. LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, párrafo 19.

llama *leonina*, «para facilitar su estudio y divulgar por todas partes sus salvadoras enseñanzas»; un aspecto histórico de investigación crítica e histórica de las fuentes, porque «seguir fielmente sus pasos equivale a filosofar sabiamente», y filosofar sabiamente es «respetar la tradición y superarla con nuevos descubrimientos»; un aspecto didáctico que exponga con fidelidad las doctrinas bien fundadas y no las falsas e inútiles; un aspecto apologético (que estudie la filosofía moderna, refutando sus errores y recogiendo la parte de verdad que pueda haber en ella); y, por último, un aspecto científico y sistemático que investigue y sistematice las ciencias positivas y aproveche sus innegables progresos, mediante siempre una objetiva exégesis (porque el Angélico «no es sólo el rey de los filósofos y de los teólogos, sino que lo es también de los exégetas»), sin parcialidades unilaterales deformadoras.

San Pío X fomentó el estudio de la filosofía escolástica inculcando el estudio de Santo Tomás cuya doctrina es presentada como «norma segura y directiva, íntegra, incorrupta, fuente inagotable de sabiduría en todo género de ciencias». Primero en su motu proprio *Sacrorum Antistitum*⁸ y, sobre todo, en el *Doctoris Angelici*⁹ manda expresamente que se pusiese la filosofía escolástica, estudiada principalmente como la de Santo Tomás, como base y fundamento de los estudios sagrados.

Benedicto XV exalta de tal forma las anteriores declaraciones, recomendaciones y ordenaciones de sus predecesores sobre la autoridad de Santo Tomás en Filosofía y en Teología, que le incluye en el Código de Derecho Canónico en cuyo canon 1366 dice que «los profesores conduzcan (expongan) los estudios de Filosofía racional y de teología según el método, doctrina y principios del Doctor Angélico, y guárdenlos celosamente» (siguiéndolos con toda fidelidad).

Su sucesor Pío XI, en *De Seminariis et studiis clericorum* urge el precepto del Código de Derecho canónico, y en su encíclica *Studiorum Ducem*, de 29 de junio de 1923, con motivo del VI centenario de la canonización de Santo Tomás, presenta al Santo Doctor como «un modelo acabado de santidad y de ciencia, simbolizado por el sol resplandeciente sobre su pecho que ilumina las inteligencias con su luz e informa las voluntades con el calor de sus ejemplos y de sus virtudes». Nadie como él —sigue diciendo el Papa— definió, clasificó y organizó las diversas partes de la Filosofía; su doctrina metafísica; su sabiduría teológica, su Dogmática y su Moral es completísima, tanto en orden individual como en el social. Reitera Pío XI lo ordenado

8. De fecha 1 de septiembre de 1910.

9. Publicado el 29 de junio de 1914.

por León XII en la encíclica *Aeterni Patris*, por San Pío X en el motu propio *Doctoris Angelici*, y que se observe el canon 1366 del Código de Derecho canónico establecido por Benedicto XV. Llama Pío XI a la filosofía tomística «buena, cristiana, católica, romana»¹⁰ en su alocución de 24 de noviembre de 1923 a las personalidades que intervinieron en la Semana Tomista organizada por la Academia Romana de Santo Tomás. Y un año después, en diciembre de 1934, en una alocución al Instituto Internacional *Angelicum*, de Roma, explicaba auténticamente los títulos *Studiorum Dux*, *Doctor Communis* y *Doctor Eucharisticus* con que le había honrado en su encíclica *Studiorum Ducem*¹¹.

Pío XII en el I Congreso Internacional de Filosofía en 1949; en su «Discurso a los filósofos cristianos» en 1950 y, sobre todo, en la encíclica «*Humani Generis*» llama a la filosofía escolástica, al tomismo y a la «filosofía perenne» *sana filosofía*, exigiendo que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico, porque su doctrina suena al unísono con la divina revelación y es eficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos del sano progreso. No cabe decir más en favor de un sistema filosófico, que el garantizarlo en su método, doctrina y principios. Y esto no sólo para defensa de la fe, sino incluso, para el sano progreso científico.

Si tenemos esto presente, aparecerá en toda inexactitud el juicio con que Ortega y Gasset se expresaba en su conferencia del cine Barceló, de Madrid, en 23 de noviembre de 1949 cuando afirmó: «La Iglesia va a abandonar a Aristóteles y consecuentemente al tomismo».

Recientemente el Papa Juan Pablo II en una docta alocución en la terminación del convenio, celebrado en noviembre de 1979 con motivo del primer centenario de la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, promovido por la Universidad del Angelicum, de Roma (de la que había sido alumno y en la que obtuvo el doctorado en Teología), el Papa indicaba a los jóvenes la actualidad del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, subrayando que la filosofía tomista no compromete la pluralidad de las culturas y las instancias del pensamiento moderno. La filosofía de Santo Tomás —dice el Pontífice— merece un atento estudio y aceptación por parte de la juventud de nuestra época debido a la apertura y universalismo que contiene y la inspiran características que es difícil encontrar en otras corrientes de pensamiento contemporáneas. Se trata de apertura al conjunto de la rea-

10. *Acta Hebdomadae thomisticae*, Roma, 1924, p. 294.

11. *Ibid.* p. 295.

lidad en todos sus componentes y dimensiones sin reducciones y particularismos, sin absolutizar aspectos particulares, como lo exige la inteligencia en nombre de la verdad objetiva e integral que supone la realidad. Una apertura ésta que es también nota distintiva de la fe cristiana de la que la catolicidad es contrasigno específico. Y esta apertura tiene su fundamento y fuente en el hecho de que la filosofía de Santo Tomás es *filosofía del ser*, cuyo valor trascendental es el ser el camino recto para elevarse al conocimiento del ser que es Dios ¹². «La filosofía perenne, desde la base del principio metodológico de la filosofía del ser, según el cual toda la riqueza del contenido de la realidad tiene su manantial en el *«actus essendi»*, tiene ya anticipadamente el derecho de abarcar todo lo que es verdadero en relación con la realidad» ¹³. Pero sin comprometer la pluralidad de culturas y las instancias del pensamiento moderno.

¿Puede entonces decirse con razón que la restauración escolástica y la misma «vuelta a Santo Tomás» ha de entenderse como una vuelta al sistema tomista íntegro con todas sus soluciones concretas, pretendiendo la exclusividad de éste?

Nunca la filosofía tomista pretendió ser *la* filosofía. El «post Hegel nihil» con el que se pensó que su filosofía no era una filosofía más, sino *la filosofía*, jamás pasó por la mente armonizadora de Santo Tomás, y si algún exagerado tomista ha podido pensarlo, no es ese el espíritu abierto ni la interpretación del tomismo.

Sólo la ignorancia o la malicia, o las dos a veces unidas, han podido acusar a la filosofía tomista de ser la única dentro de la filosofía escolástica, o decir también que la «filosofía perenne» se identifica con la de Santo Tomás ¹⁴. El tomismo, aun siendo la expresión más genuina de la filosofía medieval, no agota la riqueza doctrinal de ésta. Sería grave injuria menospreciar la contribución del agustinismo en la construcción del magno edificio de la filosofía cristiana, y las aportaciones de San Buenaventura y de Alejandro de Hales, Duns Scoto y los grandes filósofos renacentistas, sobre todo Suárez,

12. En este mismo sentido se pronuncia M. F. SCIACCA cuando afirma que «la síntesis original de SANTO TOMÁS está caracterizada por estos tres problemas: por el *ser*, por la *verdad*, que es el mismo ser llevado al intelecto, y por el *bien*, que también es el ser llevado a la voluntad». *Santo Tomás de Aquino y los problemas filosóficos de hoy* (en *Santo Tomás de Aquino, hoy*. SPEIRO, Madrid, 1977, pp. 9-26, espec. pág. 13. Y lo mismo pensamos y decimos nosotros de nuestro trabajo *Realismo filosófico en Sto. Tomás* (realismo ontológico del *ens*, realismo gnoseológico del *verum* y realismo moral del *bonum*), en *Santo Tomás de Aquino, hoy*. SPEIRO, Madrid, 1977, pp. 53-86.

13. Crónica de la Ciudad del Vaticano, en el «Ya», de Madrid, de 21-XI-79 con el título: *El Papa subraya el valor perenne de la filosofía tomista*.

14. E. SERRANO VILLAFÑE, *Philosophia perennis ...Sed contra*, en «Anales de la Cátedra «Francisco Suárez». Universidad de Granada, 1962.

y en la filosofía jurídica Lugo, Lessio, Molina, Salon, etc.¹⁵. En términos generales, la corriente agustiniana y la tomista se complementan como en Grecia la especulación platónica y la aristotélica. Y en la actualidad una y otra ofrecen soluciones a los problemas intelectuales y vitales de nuestro tiempo.

«Filosofía perenne» y neoescolástica

Es frecuente, aunque no unánime el significado y sentido, el uso del término «filosofía perenne» en la actualidad. Mientras unos entienden por tal la filosofía tomista, más o menos enriquecida con ulteriores aportaciones, otros ven en ella la corriente intelectual platónico-aristotélica y continuada por San Agustín y Santo Tomás, y que aun hoy es capaz de servir de base a una toma de posición filosófica; otros la conciben como una visión teístico-teológica del mundo; y otros, por fin, la equiparan a la «filosofía cristiana»¹⁶. Pero esta equiparación no es exacta (como no lo es la equiparación de «filosofía perenne» y filosofía tomista) porque sólo parecería perenne en virtud de un elemento sobrenatural. La filosofía perenne es más antigua que la Iglesia, aunque la Iglesia haya sido el «hogar» de esta filosofía como dice Rommen¹⁷. Tal filosofía tuvo como antecesores a Heráclito y a Sócrates, a Platón y a Aristóteles. Desde el momento que es filosofía y no teología, ha tenido como adeptos, como los tiene hoy la neoescolástica, que no pertenecían a la Iglesia católica. En este sentido, M. de Munninck, comentando el libro de Schwart, *Ewige Philosophie* (Leipzig, 1937) caracteriza la filosofía perenne como «aquella que en una síntesis puramente racional, sin tomar a la teología ni sus supuestos ni sus métodos, abarca la totalidad de lo real, y ha establecido contacto con la inteligencia y la realidad. Tal filosofía será capaz de asimilar todas las verdades nuevas que puedan ofrecernos los sucesivos descubrimientos y la maduración progresiva del espíritu humano»¹⁸.

Por eso la filosofía perenne no es entumecimiento ni petrificación del pensamiento en fórmulas muertas, sino que es continuidad y pro-

15. E. SERRANO VILLAFANE, *Un autor de la Escuela Española del Derecho Natural. Fray Miguel Bartolomé Salon (1539-1622)*. Madrid, 1956.

16. HANS MEYER, *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme*, Bonn, 1936, p. 177.

17. HEINRICH ROMMEN, *El Derecho Natural*, vers. esp. México, 1950, p. 106.

18. M. DE MUNNINCK, recensión del citado libro de Schwartz, en *Divus Thomas*, vol. 76 (1938), fasc. 2, p. 240; cita a A. Truylol, *La situación filosófica actual y la idea de «filosofía perenne»*, Murcia, 1948, p. 19, notas 25 y 26.

greso en la especulación filosófica de nuevas conquistas y asimilación de nuevos elementos de verdad. Porque la filosofía perenne supone la existencia de una verdad, pero ésta no está vinculada a un sistema determinado. La idea de la filosofía perenne no implica la exclusiva y plena verdad de un sistema filosófico, de un método o escuela. Pero en cambio exige no sólo el reconocimiento de los principios supremos del *ser* y del *pensar*, sino también el de ciertas verdades fundamentales¹⁹. Estas verdades fundamentales son principalmente las doctrinas que afirman la objetividad de nuestro conocimiento porque el fundamento de lo lógico es lo ontológico. Toda verdad es verdad ontológica. El fundamento de la verdad reside en la realidad, porque la misma realidad es la realización de un contenido espiritual, de una idea. Una teoría realista del conocimiento; una concepción teleológica del mundo; afirmación del carácter absoluto de la validez del conocimiento y de los valores y normas objetivas; y una metafísica teística porque la idea en la realidad sólo es comprensible desde un logos supremo, desde el espíritu de Dios. Estas grandes tesis y las respuestas dadas en los distintos pueblos y épocas a los problemas de la esencia del hombre, de la libertad, la inmortalidad del alma, Dios, la relación entre el individuo y la comunidad, etc., son los principios fundamentales y contenido principal de la filosofía perenne.

Históricamente —resume Truyol— este es el contenido esencial de la tradición filosófica que partiendo de Platón y Aristóteles, universalizada desde Roma, prosigue por el Cristianismo con San Agustín, Santo Tomás y Suárez y se prolonga hasta nuestros días con la aportación de los elementos modernos²⁰.

Neoescolástica

Uno de los más caracterizados neoescolásticos, el profesor Gemelli entiende por filosofía neoescolástica la restauración del pensamiento medieval en el ámbito de la civilización moderna, como definitiva conquista de la razón humana en el campo de la metafísica; conquista madurada a través de la especulación griega y del Cristianismo, y que tiene como características fundamentales el realismo y el teísmo²¹.

Con el nombre de *neoescolástica* —dice el historiador de la Filosofía P. Teófilo Urdániz— se designa el movimiento de renacimiento

19. J. BARION, *Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe*. München, 1936.

20. A. TRUYOL, *ob. cit.*, p. 21.

21. A. GEMELLI, *Neoescolástica*, en *Enciclopedia Italiana*.

y renovación de la filosofía escolástica, es decir, de la filosofía cristiana en plena armonía con los dogmas de la fe, que fue construida por los doctores medievales del siglo XIII, sobre todo por la gran síntesis y sistematización realizada por Santo Tomás mediante la integración de los principios de Aristóteles y de los elementos de la filosofía antigua, y que fue más ampliamente desarrollada por los pensadores de la «segunda escolástica», es decir, por los filósofos y teólogos de los siglos XVI y XVII». Y añade: «es la filosofía que, recibida por la Iglesia como base de explicación de la teología católica, ha sido enseñada en sus grandes centros de una manera ininterrumpida durante siglos²².

La filosofía neoescolástica, en un sentido estricto, es la restauración de la filosofía de Santo Tomás, pero armonizada y enriquecida con todas las verdades nuevas que puedan ofrecernos los sucesivos progresos científicos del espíritu humano —«*vetera nobis augere et perficere*»—; y en el sentido amplio que venimos explicando, la «filosofía perenne» no vinculada a sistema o método determinado, pero que exige el reconocimiento de principios supremos del ser, del conocer y del obrar, y de ciertas verdades fundamentales. Ser, verdad y bien. Este patrimonio, heredado de precedentes generaciones (platóni-aristotélica, agustiniano-tomista y suareciana) defiende el verdadero valor del conocimiento humano, los principios metafísicos (que no son sólo lógicos): el de razón suficiente, causalidad y finalidad, y la posesión de la verdad cierta a inmutable.

Como caracteres generales de la época por lo que se refiere a la filosofía neoescolástica y que la distinguen de los dos períodos anteriores (escolástica propiamente dicha —siglo XIII— y «segunda escolástica» —siglos XVI y XVII—), pueden señalarse: 1.º que en este tercer período los comentarios a Aristóteles y Santo Tomás, San Buenaventura o Scoto, etc., son raros y acaban por desaparecer; 2.º la independencia de la filosofía de la teología, formando las ciencias filosóficas un verdadero campo doctrinal: metafísica general, metafísica especial (cosmología, psicología, teología natural), lógica formal o dialéctica a la que se añade la Crítica; filosofía moral y jurídica²³; 3.º el incremento de estudios monográficos, revistas doctrinales y repertorios bibliográficos muy documentados.

El contenido de la filosofía neoescolástica es amplio y ambicioso:

22. T. URDÁNOZ, O. P., *Historia de la Filosofía*, tomo V. Siglo XIX. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1975, pp. 599-600.

23. Responde esa clasificación de las ciencias filosóficas a la definición poética que da PLATÓN de la Filosofía diciendo que «es un diálogo del alma consigo misma respecto al *ser*, al *conocer* y al *obrar*».

el estudio de los grandes problemas sobre Dios-el Hombre-el mundo-la sociedad-el Estado; la restauración y defensa de los valores morales; la dignidad de la persona humana y sus derechos; las relaciones individuo-Estado. Los problemas de la «cuestión social» y doctrina social católica, etc., que son un buen programa de filosofía jurídico-política.

La afirmación de unas verdades y principios fundamentales caracterizan, pues, a la filosofía neoescolástica. Presentamos esquemáticamente estas verdades y estos principios:

A) *Verdades*

1) Existencia de un Dios, Creador, Ordenador y Legislador supremo del universo que, mediante Su Razón y Voluntad directivas, gobierna al mundo de los seres y los actos de los hombres.

2) Existencia de un orden objetivo del ser, esto es, de una metafísica del ser en cuanto tal, de todo ser real, que hunde sus raíces en la misma concepción espiritual del conocer intelectual capaz de llegar por la vía de la abstracción al objeto suprasensible. La demostración racional, desde esa metafísica, de la existencia y la trascendencia de Dios creador mediante los principios de causalidad, analogía y participación, que imponen la distinción entre Dios y el mundo creado y se opone a toda teoría panteísta;

3) Una antropología del doble principio, cuerpo material y alma espiritual, cuya íntima unión constituye el ser humano. Creación del hombre «a imagen y semejanza de Dios» como un ser espiritual, racional, libre y social con un destino inmortal trascendente —y en esto consiste su dignidad, la «dignidad de la persona humana» tan celosamente invocada en nuestros tiempos como fundamento de los derechos humanos²⁴—, capaz de conocer el orden objetivo que está sobre y fuera de él, y dotado de libertad para poder «tender» a sus fines temporales y a su fin último espiritual.

4) La objetividad de la ley moral que regula los actos todos del hombre en orden a su perfeccionamiento personal —Moral— y de la

24. Es de señalar la reiteración con que los Considerandos de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, de la ONU, de 10 de diciembre de 1948, alude a la «dignidad de la persona humana», sin referirla más allá de la libertad, como fundamento de los derechos que va a declarar en el articulado. Y es también de subrayar cómo la encíclica *Pacem in terris* supera esa vacía expresión con el verdadero significado de la dignidad de la persona humana, que proviene —dice la encíclica— de haber sido el hombre «creado a imagen y semejanza de Dios y ser libre».

natural sociabilidad humana y convivencia con los demás —Derecho—.

Otras verdades de la filosofía neoescolástica han de encontrarse en la solución y respuestas históricas a los problemas del hombre, del mundo y de la vida porque este es el concepto de la filosofía, entendida como concepción del hombre, del mundo y de la vida.

B) *Principios*

Sobre esas verdades fundamentales, la filosofía neoescolástica reafirma los siguientes principios:

1) Posibilidad de una metafísica, de un orden ontológico del ser.

2) Una teoría realista del conocimiento de la experiencia y de la razón, de los sentidos y del entendimiento, basado en las evidencias sensibles como en las intelectuales de las nociones y primeros principios. Porque conocer es conocer de algo y el fundamento de lo lógico es lo ontológico. Un sano empirismo antiinnatista y antiontologista, abierto a los progresos de las ciencias experimentales, pero también a la captación intelectual de las realidades ónticas que subyacen a los fenómenos sensibles. En una palabra, una gnoseología abstractiva, que capta en lo sensible concreto las nociones y principios universales válidos para todas las ciencias²⁵.

3) Validez objetiva de los valores como algo no creado, sino reconocido y realizado por el hombre.

4) Libertad de la voluntad para poder conducirse el hombre racionalmente, realizar y alcanzar su fin espiritual y su destino trascendente.

5) Una ética no autónoma y subjetiva como «moral de la situación», sino un objetivismo moral de las virtudes y su normación, coronado por la teonomía del amor y la caridad.

Otros muchos principios podrían señalarse porque, para quienes no separamos el orden jurídico del orden moral, el Derecho de la Moral, aquí cabrían también todos los derivados de las proyecciones sociales del hombre, de su vida social. Pero dejamos esos principios filosófico-jurídicos para recogerlos después al estudiar la filosofía jurídica neoescolástica. Únicamente subrayar que frente a las exageradas concepciones antropocéntricas modernas y a las desbocadas manifes-

25. Nuestro trabajo, *Metafísica del ser, teoría realista del conocimiento y praxis ético-jurídica*, en «Anuario de Filosofía del Derecho», t. XIX, 78.

taciones subjetivistas, relativistas y escépticas, la filosofía neoescolástica opone: a individualismo, espíritu de comunidad; a subjetivismo, objetividad; a relativismo y perspectivismo, espíritu de autoridad y tradición.

Y, por último, la actualidad de la filosofía perenne en su incorporación neoescolástica, en la solución de la crisis de la época moderna, se refleja por: el realismo natural, que libera del subjetivismo; el realismo metodológico que evita las parcialidades exageradas; el realismo social, aplicación del realismo, integral, metafísico y teológico al mismo tiempo, que nos da una visión teocéntrica del orden del mundo.

Principales representantes de la filosofía neoescolástica

Aparte de los que ya señalamos más arriba, queremos citar ahora como principales representantes de la filosofía neoescolástica los posteriores a la encíclica *Aeterni Patris*, cuya relación completaremos después con los autores de la neoescolástica jurídica, sin pretender en modo alguno que esta relación sea exhaustiva ni puede serlo, porque no estamos haciendo una historia de la filosofía.

En primer lugar, los colaboradores de la «*Revue Neo-scholastique*» del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad católica de Lovaina; los de la «*Rivista di Filosofia neoescolástica*» de la Universidad Católica de Milán, y «*Divus Thomas*», aparecida en Piacenza en 1886, y su homónima de Friburgo (Suiza), transformación de *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*» (Paderborn, 1886) y en 1923 fue adscrita a los dominicos de Friburgo con el mismo título.

De la escuela de Lovaina merecen destacarse, en la filosofía neoescolástica los nombres prestigiosos de Mercier (*Cours de Philosophie de Saint Thomas*, que comprende la *Metaphysique générale ou ontologie* y las filosofías especiales. Paris, 1883 a 1897); De Wulf (además de su *Histoire de la Philosophie medievale*, Louvain, 1900, *Introduction à la philosophie neoescholastique*, Louvain, 1904); el español Zaragüeta, formado en la dirección neoescolástica de la Escuela de Lovaina, que con amplio dominio de la Filosofía de los valores, ha cultivado principalmente la Psicología, la Pedagogía y la Sociología. Sus obras principales son: *Introducción general a la Filosofía* (1909); *Introducción y Fundamentos de Filosofía*, en colaboración con M. García Morente (1943); «*La Philosophie de Jaime Balmes*» (1910); *La finalidad, en la filosofía de Santo Tomás* (1923); *Religión y Moral* (1925); *El Cardenal Mercier* (1927); *El concepto católico de la*

vida según el Cardenal Mercier (1930); *Una introducción moderna a la filosofía escolástica* (1946); *Balmes, Doctor humano* (1950).

De la Universidad Católica de Milán: Gemelli (*Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*, Milano, 1926); Masnovi, *Introduzione alla Suma Teologica di San Tommaso* (1918); *Il neotomismo in Italia* (1924); *Catena Aurea di San Tommaso d'Aquino* (1906); Olgiati, *La riduzione del concetto filosofico del Diritto al concetto di giustizia* (1932); *Il concetto di giuridicità nella Scienza moderna del Diritto* (1943, y 2.^a ed. 1950); *Il concetto di giuridicità e San Tommaso d'Aquino* (1944); Cordovani, *Catolicismo e idealismo* (1928); *Lineamenti tomistici di una Filosofia del Diritto* (1934); *Il cittadino e lo Stato nella Filosofia di S. Tommaso d'Aquino* (1944); Padovani, *Il pensiero religioso nella filosofia occidentale* (1951); *Storia della Filosofia* (1950).

En Francia: Gilson, *Le problème de la philosophie chrétienne* (1931); *Christianisme et Philosophie* (1936); *La possibilité de la philosophie chrétienne* (1958); Garrigou-Lagrange, *De relationibus inter philosophiam et religionem* (1956); Sertillanges, *Le Christianisme et les Philosophies* (1941); Jolivet, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine* (1932); Corte M. de, *Sur la notion de philosophie chrétienne* (1931); Gilson, *Elements of Christian philosophy* (1960); Tresmontant, *Philosophie Chrétienne. La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie* (1959); *Les idées maîtresses de la Métaphysique Chrétienne* (1962); Maritain, *Les degrés du savoir*, (1940); *Introduction à la philosophie* (1959); *La philosophie morale. Examen critique des grands systèmes* (1960); *De la philosophie chrétienne* (1932); otras obras de este filósofo las citamos al tratar del neoscholasticismo jurídico.

En Alemania: Pesch, *Christliche Staatslehre* (1887); *Institutiones psicologicae secundum principia Sancti Thomae* (1896-1898); Haring, *Recht und Gesetz nach katolische* (Auffassung, 1922); Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin* (1922); *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin* (1925); *Des Geschichte der scholastische Methode* (1909); Hertling, *Naturrecht und Sozialpolitik* (1893); *Recht, Staat und Gesellschaft* (1906); Schilling, *Die Staats und Sozialehre des hl. Augustinus* (1910); *Das Völkerrecht nach hl. Thomas von Aquin* (1919); *Die Rechtsphilosophie bei den Kirchenvätern* (1922); *Die Staat und Sozialehre des hl. Thomas* (1923); *Christliche Staatslehre und Politik* (1927); Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* (1909); *Christentum und Weltmoral* (1905); Demp, A., *Filosofia cristiana* (traduc. esp. 1956). Manser, *La esencia del tomismo* (1943-1953); Tischleder, *Ursprung und Träger des Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas and seine*

Schule (1923); *Die Statslehre Leos XIII* (1925); Meyer, *Institutiones Iuris Naturalis seu philosophiae moralis naturalis, secundum principia D. Thomas Aquinatis* (1885-1900); Cathrein, *Moralphilosophie* (1924, 6.^a ed.); *Recht, Naturrecht und positives Recht* (1909, hay traduc. española, varias ediciones); *Das ius gentium in römischen Recht und bei hl. Thomas von Aquin* (1891). Asimismo, los profesores Baünker, Landsberg, Baumgarten, Guardini, Walter, Klein, etc., mantienen el sentido de la tradición católica, enriqueciendo y ampliando sus horizontes, orientaciones, y con valiosas aportaciones doctrinales.

De Hispanoamérica, citamos, de entre los muchos tomistas que hay, sobre todo en América del Sur, a Octavio Nicolas Derisi, *Concepto de Filosofía cristiana* (1943); *Inteligencia, ser y vida* (1953); sus magníficas obras de filosofía neoescolástica, *Fundamentos metafísicos del orden moral* (1942), y *Fundamentos filosóficos y morales del Derecho* (1978), en las que fundamenta tanto la Moral como el Derecho en la Metafísica del ser. Es el realismo metafísico, gnoseológico y ético-jurídico que se corresponden con el tecocentrismo jurídico agustiniano-tomista del orden universal, orden moral y orden jurídico. O, en otros términos, con la doctrina escolástica de la ley eterna-natural y positiva. Caturelli, *La filosofía como decisión y compromiso* (1958); Basabe Fernández del Valle, *La filosofía del hombre* (1957-1963).

En España, además del Cardenal Ceferino González, Urraburu y Cuevas, ya citados, han mantenido la filosofía escolástica y son ortodoxos neoescolásticos, dentro de la Filosofía general: Carreras Artau: *Historia de la Filosofía Española, siglos XIII al XV* (1939-1943); *Elogio de la Sabiduría* (1943); González Alvarez, *El tema de Dios en la Filosofía existencial* (1945); *Historia de la Filosofía* (1947, varias ediciones); *Ontología* (1962); Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía* (1955-58); *La función social de los saberes liberales* (1961); Eulogio Palacios, *Filosofía del saber* (1961, varias ediciones); *La prudencia política* (1945-1979); Paniker, *El sentido cristiano de la vida* (1958); *Ontonomía de la Ciencia* (1961); Zaragüeta Bengoechea, del cual ya hemos hablado al incluirle en la Escuela de Lovaina, en la que se formó en la dirección neoescolástica.

I. FILOSOFÍA JURÍDICA NEOESCOLÁSTICA

Dentro de la Filosofía general, de la que la Filosofía del Derecho es una parte, como el orden jurídico es una parte del orden moral, también el neoescolasticismo, en sus versiones agustiano-tomista y

suareciana, ha tenido sus aplicaciones al Derecho y a los problemas jurídico-políticos y sociales de nuestra época.

En los medios católicos, las grandes verdades y principios fundamentales de la filosofía escolástica no han sido nunca olvidados, y la publicación de la encíclica «*Aeterni Patris*» no ha sido sino un recordatorio que los filósofos cristianos del Derecho han seguido con complaciente fidelidad. Porque eso es lo que han venido enseñando: la doctrina de San Agustín, Santo Tomás, Suárez, la de los teólogos y juristas de la Escuela Española del Derecho Natural y de los comentaristas y seguidores de tan firmes verdades y señalados maestros, sobre todo, la de Santo Tomás de Aquino, quien, en frase feliz de Menéndez Pelayo, «tiene por patria el mundo y la Humanidad por discípulo».

Así, todo lo relativo a la genuina esencia de la libertad —hoy degenerada en licencia, dice la «*Aeterni Patris*»—, al origen divino de la autoridad, a las leyes y a su naturaleza, al paternal y equitativo imperio de los Príncipes supremos, a la obediencia a los gobernantes, a la mutua caridad entre todos; todo cuanto sobre estas cosas y otras del mismo tenor enseña Tomás, tiene una robustez grandísima e invencible para echar por tierra los principios del nuevo Derecho, que son peligrosos —bien patente está— para el tranquilo orden de las cosas y para el público bienestar»²⁶.

El pensamiento católico continúa su línea ortodoxa en torno a los problemas del Derecho y de la Justicia. Las premisas del dogma y los moldes clásicos de su ideología iusfilosófica, tan fielmente mantenidos, continuaban de cuándo en cuándo reeditándose en obras sobre Derecho, en las que, por lo general el tema o motivo central estaba constituido por la teoría del Derecho natural desde el punto de vista ético-religioso.

El aspecto deontológico del Derecho, ignorado por el positivismo jurídico y sociológico, fue mantenido por el iusnaturalismo de un modo irreductible, y vigorosamente destacado en los momentos de mayor y más incontrastable vigencia del positivismo, que ha dominado durante siglo y medio en el campo de la Ciencia jurídica, de la Sociología, de la Política, y hasta ha pretendido, eliminándola, sustituir la Filosofía del Derecho por formas positivistas, pretenciosamente filosóficas.

Frente a este positivismo, y tras la encíclica «*Aeterni Patris*», los escritores católicos apretaron filas y unificaron tendencias en torno a los principios del neoescolasticismo jurídico y sus directrices. El to mismo oficializado y reactualizado vino así a enfrentarse al positivis-

26. LEÓN XIII. Encíclica *Aeterni Patris*, 1879. Colección de Encíclicas. Junta Nacional de Acción Católica. B.A.C. Madrid, 1967.

mo, al materialismo y al renaciente idealismo criticista, neokantiano y neohegeliano.

En la actualidad pueden distinguirse dos corrientes dentro del pensamiento y literatura católicos: la que continúa fiel a las bases y estructura conceptual de la escolástica tomista, que se llama por eso «neotomista», y la que ha retornado al espíritu del cristianismo primitivo patrístico, especialmente «agustiniano». No hemos de reseñar aquí el aspecto filosófico general de ese conjunto de pensamiento sino lo que se refiere específicamente a la Filosofía del Derecho, y en tal sentido cabe señalar que, al menos hasta ahora, la producción sobre temas sistematizados de la justicia y el Derecho resultan la casi exclusividad de la primera de esas corrientes.

La fundamental del panorama de la producción católica en materia filosófico-jurídica puede concretarse a la neoescolástica en su dirección neotomista. Dentro de la otra dirección agustiniana existen, ciertamente, muy importantes contribuciones a la teoría del Estado y a las vinculaciones del Derecho con la Etica, pero sin especialización y como inmersos dentro de especulaciones filosóficas generales.

En nuestro libro *«Concepciones Iusnaturalistas Actuales»*²⁷, al señalar el evidente «retorno», «renacimiento», «restauración» del Derecho natural en la filosofía jurídica de la segunda postguerra como una superación del positivismo que, como reflejo de la situación filosófica general, caracteriza hoy a la Filosofía del Derecho, destacamos tres direcciones principales: *neoescolástica*, en su doble vertiente tomista y agustiniana; valorativista, y existencialista, y dedicamos una mayor atención, claro es, a la primera, que allí llamamos la del «iusnaturalismo tradicional clásico» (aristotélico-agustiniano-tomista y suareciano) como hoy lo llama reiteradamente el profesor Michel Villey²⁸.

Caracteres de la filosofía jurídica neoescolástica

Basados en las grandes verdades y principios fundamentales de la filosofía neoescolástica, pueden asignarse, referidos al neoescolasticismo jurídico los siguientes caracteres:

1.º *Teocentrismo jurídico*, derivado de la grandiosa construcción arquitectónica del *orden*, hecha por San Agustín. La afirmación cris-

27. E. SERRANO VILLAFANE, *Concepciones Iusnaturalistas Actuales*. Editora Nacional, Madrid, 1967; 2.ª edic. Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1977.

28. M. VILLEY, *Abregé u droit naturel classique*, Paris, 1961. Por Derecho natural «clásico» entiende Villey el aristotélico-tomista.

tiana de la existencia de un Dios Creador, Ordenador y Legislador del universo y del hombre, serán las verdades fundamentales sobre las que ha de construirse la doctrina cristiana de la *Ley* y de la *Justicia*, el teocentrismo jurídico, que caracterizará el pensamiento unánime del iusnaturalismo católico, de la escolástica medieval, de la segunda escolástica de los siglos XVI y XVII, y del neoescolasticismo jurídico del siglo XIX y XX. En efecto, el orden es, para San Agustín, «la disposición de cosas iguales y desiguales, dando a cada una el lugar que le corresponde»: «*Ordo est parium dispariunque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*»²⁹. Y si las cosas están —o han de estar— en el lugar que les corresponde, es gracias al elemento «ordenador» y regulador directivo de todo orden: orden universal, orden moral y orden jurídico, cuyos elementos directivos respectivos correspondientes son la *ley eterna*, *ley natural*, y *ley positiva*. Sobre este esquema, cuya estructura soporta el edificio roquero agustiniano, se basará el teocentrismo jurídico en Santo Tomás: teoría de la Ley (I-II, q. 90 y siguientes de la *Summa Theologica*) y Suárez (*De Legibus ac Deo Legislatore*), que es la posesión más sólida del pensamiento filosófico-jurídico cristiano que aún no ha sido superado.

Del mismo modo, para Santo Tomás, el concepto del orden es fundamental, como lo había sido para Aristóteles (uno y otro dividen la Filosofía en función del cuádruple orden existente en el mundo: orden *natural*, *racional*, *moral* y *estético*). En el filósofo griego, el mundo es «orden» y no «caos» y esto sólo puede tener lugar por la influencia y dirección que las leyes —elementos ordenadores— ejercen sobre el «cosmos», universal o el humano de los actos libres. Para el Aquinatense el orden es «*Recta ratio rerum in finem*»³⁰ o «*Recta dispositio partium in aliquod unum*»³¹. Las cosas y sus movimientos, los hombres y sus actos estarán «rectamente» ordenados a sus fines respectivos y las partes «rectamente dispuestas» en la unidad si observan la razón directiva del orden, de todo orden, que es la ley. *Ley eterna* como «Razón o Voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo»: «*Ratio vel Voluntas Dei ordinem naturalem servari jubens aut perturbari vetans*»³²; o como «Razón de la divina Sabiduría según que es directiva de todos los actos y movimientos»: «*Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*»³³. *Ley natural*, que no es otra cosa

29. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, lib. XIX, c. 13.

30. SANTO TOMÁS, *In II Physic*, 14.

31. *Ibid.*: *Summa Contra Gentes*, III, 71; *Summa Theologica*, I, q. 22, a. 2.

32. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, lib. XXII, c. 27.

33. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II, q. 93, a. 1.

que «la participación de la ley eterna en la creatura racional»: «*Participatio legis aeternae in rationali creatura existens*»³⁴, o «*Ratio hominis naturaliter in corde conscripta*»³⁵. Ley positiva que es «la ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien está al cuidado (autoridad) de la comunidad»: «*Ordinatio rationis ad bonum communa ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*»³⁶.

La sociedad se nos presenta también, en la doctrina de Santo Tomás, como un orden, porque donde hay multitud o pluralidad sin orden, allí existe confusión³⁷. La sociedad es un conjunto ordenado y armónico, frente a la masa informe y al todo amorfo (de aquí la necesidad de la autoridad como «causa formal» de la sociedad). Además de la proporción, el orden requiere la distinción —«*ordo absque distinctione non est*»— de los sujetos que relaciona, y su comunicación con el todo³⁸. Y, en tercer lugar, el orden implica la desigualdad, o la prioridad o posterioridad³⁹.

Pero donde más importante es esta doctrina del orden en la filosofía tomista es al tratar del orden de los actos humanos y su regulación moral y jurídica, donde aparecen temas tan interesantes como el de las relaciones entre Moral y Derecho, y el problema del Derecho natural y positivo, tan reafirmados por los autores de la neoescolástica jurídica del siglo XIX y XX.

2.º *Afirmación de la Justicia* cuyo objeto es el Derecho, esto es, «lo suyo»⁴⁰. Frente al formalismo kantiano y neokantiano que considera a la justicia como una mera «forma» categorial sin contenido material alguno, o cuyo contenido concreto no se puede determinar científicamente y, por tanto no se puede de él deducir el contenido del Derecho; o como un valor que no puede ser conocido (sino sólo «estimado» por la fe o creencia de cada uno) y que por ello debe ceder ante la certeza, el orden y la seguridad garantizados por el Derecho positivo⁴¹; o una justicia que por ser —se dice— un concepto «metajurídico» no puede entrar en el concepto del Derecho (teoría del «Derecho puro» de Kelsen), el neoescolasticismo jurídico afirma

34. *Ibid. Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2.

35. SAN AGUSTÍN, *Epistola*, 157, 15; *De Ordine*, II, 25.

36. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 4.

37. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q. 42, a. 3.

38. *Ibid.*, *Comm. Metaph.* núm. 2.637.

39. *Ibid.*, *Summa Theologica*, I, q. 47, a. 3; II-II, q. 26, a. 1; *Sum. Contra Gentes*, lib. II, c. 45.

40. *Ibid.*, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, a. 1; *Utrum jus sit objectum iustitiae*...

41. Posición relativista de Ralbruch en su primera época. Ver nuestro libro *Concepciones Iusnaturalistas Actuales*, pp. 45 ss., nota 51.

con Aristóteles, Ulpiano y los juristas romanos, con Cicerón, San Agustín, San Isidoro y Santo Tomás, con los autores de la Escuela Española del Derecho Natural, que la justicia es una «virtud» especial con un objeto también especial —«lo suyo», «lo justo»— y esto es «lo que es debido a otro» (*Sum. Th.* II-II, q. 57) «*quod sit alteri debitum*». Contenido material fácilmente determinable (contra la afirmación contraria de Kelsen) en las diversas clases de justicia.

3.º *Afirmación de un Derecho natural*, que es fundamento del Derecho positivo. La historia de la Filosofía del Derecho tiene como centro en torno al cual gira su especulación, la idea de un Derecho superior a toda ley escrita, a toda norma efectivamente vivida; un Derecho con el cual todo Derecho dado en la realidad debe de conformarse y al cual anula en caso de discrepancia. Esta idea, por lo demás, no es puro fruto de la especulación, pues no es objeto de ésta, sino en tanto que tiene sus raíces en lo más hondo de la conciencia y el sentimiento individuales; en tanto, pues, que es un Derecho «escrito en el corazón del hombre» («*vis insita in nobis*», de Cicerón, San Agustín y San Isidoro). Ese Derecho superior recibe el nombre de Derecho natural, como fundado en la naturaleza humana, o también —en otras variantes— como expresión de la «naturaleza de las cosas»⁴².

Ciertamente, el Derecho natural ha sido tema fundamental de la Filosofía del Derecho de todos los tiempos, y en torno al Derecho natural hacen derivar algunos autores de nuestros días el desenvolvimiento de aquella hasta el punto de poder afirmar que la historia y la doctrina de la Filosofía del Derecho es la doctrina del Derecho natural. «Il Diritto naturale —dice el profesor Di Carlo— è corrente piú significativa della filosofia del diritto, il nerbo del suo sviluppo; la nostra cultura giuridica si è alimentata e nutrita a questa fonte; la storia della nostra disciplina è la storia della dottrina del diritto naturale in tutte le sue forme»⁴³. El problema del Derecho natural —afirma Passerin d'Entreves— plantea a los filósofos del Derecho tres problemas que han sido siempre, y en nuestros días siguen siendo, materia de estudio y de controversia: la determinación del concepto del Derecho; el carácter de obligación de la norma de Derecho, partiendo de las relaciones entre el Derecho y la Moral; y el fundamento del Derecho —«el derecho del Derecho» que dice Del Vecchio— y la medida ideal a la cual debe ser referido⁴⁴. Y se puede decir —sentencia

42. Luis LEGAZ LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*. Barcelona, 1951, p. 290.

43. E. DI CARLO, *Una nuova Filosofia del Diritto?*, RIFD, 1960, pp. 561 ss.

44. A. PASSERIN D'ENTREVES, *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*.

Coing— que el antagonismo entre las teorías que defienden el Derecho natural y las teorías más propiamente modernas (positivismo, sociologismo, materialismo) caracterizan el aspecto actual de la Filosofía del Derecho⁴⁵.

En efecto, el estudio y consideración gnoseológica y valorativa del Derecho han sido tenidos por los más ilustres filósofos del Derecho como los temas fundamentales de la filosofía jurídica. Y siendo la idea del Derecho natural una de las corrientes del pensamiento humano y patrimonio común de las grandes culturas, no podía menos de incorporarse a la Filosofía del Derecho de todos los tiempos en una u otra forma.

Se equivoca por ello el positivismo al reclamar que el Derecho natural es fruto de la especulación y preocupaciones teológicas, pues que su origen e invención se pierde en la antigüedad de los tiempos. Pero perteneciendo al patrimonio común de la civilización occidental, la afirmación y doctrina del Derecho natural debía recibir su forma propia en los pensadores griegos y romanos, incorporándose así a los elementos clásicos de la cultura y orden antiguos, dejando profundas huellas en la literatura popular, en la filosofía y en las leyes. Podemos decir que desde la voz de Antígona («heroína eterna del Derecho natural» la llama Maritáin), que tan amplia resonancia había de tener en el ámbito de los tiempos, oponiendo en trágico diálogo con Creonte las leyes divinas no escritas e inmutables de los dioses a los decretos de los mortales, que no podían prevalecer sobre aquéllas, la idea de justicia, coetánea del género humano inspirará la historia de las doctrinas filosófico-jurídicas de esas dos grandes civilizaciones rectoras de la cultura.

Formulada sentenciosamente por la sabiduría china e india y en los pueblos del Oriente Medio, llegó con el *logos* de Heráclito a la especulación sofista en torno al *nomos* y *physis*, contraponiendo lo convencional y artificial a lo natural, pretendiendo llegar a un concepto del Derecho y de la Justicia que lo fuesen «por naturaleza». Sócrates, en sus disputas con los sofistas, que recogerá Platón en sus inmortales «Diálogos», nos dejarán la expresión de la idea de una ley eterna y Derecho divino como «razón ordenadora del «cosmos» y del hombre. Sin embargo, atribúyese comunmente a Aristóteles el mérito de haber sabido sistematizar la doctrina de sus maestros aportando la suya muy valiosa e imperecedera, con la que construye la teoría clásica

phy. London, 1951-1955; y *Le Droit Naturel*, obra colectiva Kelsen Perelmann et collab. P.U.F. Paris, 1959, pp. 145-157, pp. 147-148.

45. Helmut COING, *Diritto e pensiero moderno*, RIFD, 1958, pp. 509-525, p. 525.

del Derecho, que nos brinda en el libro V de la *Etica a Nicómaco*, con su célebre distinción entre los *justo natural* y lo *justo legal*. Al Estagirita se debe la primera formulación y denominación exacta del Derecho natural como un *politikón dikaión physikón*, un Derecho no escrito y común a todos los hombres según la naturaleza, distinguiéndolo formalmente del Derecho civil o *politikón dikaión nomikón*, propio de cada pueblo, considerado éste justo legal mudable, mientras que el justo natural en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de las relaciones que los hombres puedan tomar en un sentido u otro.

Roma, por medio de sus jurisconsultos, acepta la tradición iusnaturalista, encuadrándola para siempre en su inmortal Jurisprudencia, siendo Cicerón y los juristas Gayo, Ulpiano, Paulo y Celso quienes recogen la idea aristotélica del Derecho natural y, bien en división bipartita o tripartita del Derecho, le colocan en el mismo plano objetivo que su *ius civile*, plasmándole en imperecederas definiciones, a veces confundido, no obstante con el clásico *ius gentium* como ocurre con la definición de éste dada por Gayo⁴⁶ que equivale al Derecho natural. «Es completamente necio —dice Cicerón— pensar que no hay más Derecho que el positivo», ya que, si así fuese serían justas todas las arbitrariedades y atropellos de los tiranos⁴⁷. Debe entonces admitirse un Derecho natural como base y fundamento de todo Derecho positivo. «El principio de toda justicia es el Derecho natural: *eius initium est a natura profectum*. Del Derecho natural deriva, en primer término, el Derecho consuetudinario o no escrito; luego, el Derecho legal o establecido por leyes escritas»⁴⁸. ¿Podría ningún filósofo del Derecho de nuestros días asignar al Derecho positivo un fundamento filosófico más sólido? Por dos veces y en términos casi idénticos, define Cicerón el Derecho natural, y él será también quien con rasgos más elevados y en párrafo elocuente y bien conocido, trace los caracteres de este Derecho como norma única trascendente a todos los pueblos, puesto que, derivado directamente de Dios, es cons-

46. *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur* (Digesto, lib. 1, tít. 1, núm. 9). Véase un recorrido rápido de la historia del Derecho natural y de gentes, en Santiago RAMÍREZ, O.P., *El derecho de Gentes*. Edic. Studium. Madrid-Buenos Aires, 1955. Y también, T. URDÁNOZ, O.P., *Vitoria y el concepto del Derecho natural*. Salamanca, 1947, pp. 5-6.

47. Esto mismo repite en nuestros días el neoescolástico V. CATHREIN: «Si no existe Derecho natural, no puede tampoco existir ninguna ley humana injusta, y el poder supremo del Estado no puede causar injusticia a sus súbditos...». *Filosofía del Derecho. El Derecho natural y el positivo*, 4.ª edic. Inst. Edit. Reus, Madrid, 1941, p. 227.

48. CICERÓN, *De Inventione Rethorica*, 1-III-c. 53,54.

tituido por la misma razón natural. Gayo expresará en su definición esta función de la *naturalis ratio* ciceroniana, constitutiva del Derecho natural y única autoridad competente en su promulgación, derivando de ahí su universalidad y la autonomía del *ius naturale* junto al *ius gentium* y al *ius civile*, y su valor deontológico y normativo basado en la *recta ratio*, lo que evidencia la tradición iusnaturalista romana⁴⁹.

La idea iusnaturalista había de integrarse desde un principio en la concepción cristiana del mundo. La afirmación de la existencia de un Dios Creador, Ordenador y Legislador del universo y del hombre, serán las verdades fundamentales sobre las que ha de construirse la doctrina cristiana de la *Ley* y de la *Justicia*, el teocentrismo jurídico, que caracterizará el pensamiento unánime del iusnaturalismo católico, de la escolástica y del neoescolasticismo jurídico.

A partir de la Epístola de San Pablo a los romanos, cuyos versículos 14 y 15 han sido felizmente considerados como la «carta magna del iusnaturalismo cristiano», la filosofía y teología católica, por obra, sobre todo, de sus magnos e ingentes artífices San Agustín y Santo Tomás, así como ha asimilado y cristianizado todo el contenido de verdad del pensamiento grecorromano, recogió del mismo modo, la herencia iusnaturalista antigua, construyendo, sobre la concepción agustiniana del orden, el concepto cristiano del Derecho con las nociones de ley eterna, natural y positiva. Toda la tradición de la Edad Media repite y proclama por boca de sus más autorizados legistas y canonistas, estos principios que informarán sus concepciones jurídicas, políticas y sociales.

4.º *Orden moral y orden jurídico. Moral y Derecho*

En efecto, a través de toda esa trayectoria patrística y escolástica, no obstante ser común denominador de todo el pensamiento jurídico-moral la subordinación del orden jurídico al orden moral, no hay confusión e identificación entre ellos y en todo momento aparece la distinción entre Moral y Derecho, como aparece en Santo Tomás y sus seguidores perfectamente diferenciado (aunque se haya dicho otra cosa) la *lex naturalis* (ley moral natural) del *ius naturale* (ley jurídica natural o Derecho natural)⁵⁰. Así, tras la subordinación jerárquica afirmada por Cicerón y establecida por San Agustín en su doctrina

49. T. URDÁNOZ, *ob. cit.*, p. 7 y notas.

50. G. MAGIORE, *Lex naturalis et ius naturale in San Tommaso d'Aquino*, en «Archivio de Filosofia», núm. XI, 1933.

del orden y de la ley —eterna, natural y positiva— se dice expresamente que la ley positiva o Derecho no manda ni tiene por objeto los actos de todas las virtudes (objeto de la Moral), sino solamente los relativos a la virtud de la justicia, que dicen relación a los demás hombres y para bien de la convivencia social.

Santo Tomás, aun cuando trate de la Justicia y el Derecho en el tratado de las virtudes, II-II (cuestiones 57-79) de la *Summa Theologica*, y entiende éstas como un «*motus creaturae rationalis ad Deum*», sin embargo, distingue la Moral del Derecho al afirmar que «es propio de la justicia referirse a otro», y el Derecho, es objeto de la justicia, no de las demás virtudes, «no tiene por objeto toda la materia de la virtud moral, sino sólo las acciones exteriores conforme a cierta razón especial del objeto; esto es, en cuanto por ellas el hombre se coordina con otros»⁵¹. Lo «suyo» de cada persona es «*quod est alteri debitum secundum quemdam aequalitatis modum*»; y, por tanto, el acto propio de la justicia es dar a cada uno lo suyo.

Es más, los criterios de distinción entre Moral y Derecho aducidos por los juristas modernos se encuentran ya en Santo Tomás, y esto es afirmado y demostrado con satisfacción por el neoescolasticismo jurídico: 1) *Interioridad exterioridad*. Dice el Aquinatense: el Derecho es objeto de la justicia y ésta es «*circa operationes exteriores*» (II-II, q. 96, a. 4); 2) *Subjetividad-objetividad*. La justicia y el Derecho suponen exigencias estrictamente objetivas —*medium rei*— sin tener en cuenta la intención del sujeto —*medium rationis*—, motivaciones subjetivas (II-II, q. 58, a. 8); 3) *Bilateralidad* o reciprocidad de exigencias, propias del Derecho. Porque la justicia como el Derecho siempre son «*ad alterum*» (II-II, q. 57; y q. 68, a. 2); 4) *Coercibilidad* (posibilidad de coacción, no coacción en acto) esencial y propia del Derecho, la reconoce expresamente Santo Tomás como atributo de la norma jurídica, en el tratado de la Ley (I-II, q. 90ss): «*Lex debet habere vim coactivam, hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica ad quam pertinet poenas infligere*»⁵².

Los autores de la Escuela del Española del Derecho Natural, cuya

51. Esto no obsta a que algunos neotomistas hablen de cierta moralidad del Derecho según Santo Tomás (así, por ej., el P. Graneris, *Contributi tomistici in torno al Diritto*) lo cual es explicable si se tiene en cuenta que el orden jurídico es una parte del orden moral, y que lo que Santo Tomás expone aquí es la distinción, no la separación entre ambos.

52. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II, q. 90, a. 3. La doctrina tomista de la «vis directiva» y la «vis coactiva» de la ley, será luego reafirmada y sistematizada por SUÁREZ en *De Legibus*, matizando la sumisión de la autoridad política a la «vis directiva» de las leyes.

doctrina es bien conocida y de gran influencia en el neoescolasticismo jurídico; nuestros teólogos y juristas, comentaristas de Santo Tomás y seguidores de su doctrina jurídica (tratados de la Ley y de la Justicia), distinguen perfectamente, en equilibrados textos, la ley moral natural (*lex naturalis*) de la ley jurídica (o *ius naturale*). Así, Vitoria dice que el Derecho natural «no se extiende a toda la ley natural», sino es sólo la parte de la misma que afecta a la materia de la justicia o a los derechos de otro; afirma que el ámbito de la ley natural es mucho más amplio que la esfera del Derecho natural en sentido propio, ya que el contenido estricto de éste son reglas preceptivas o prohibitivas, «*quae pertinent ad ius vel iniuriam hominum*»⁵³. Las diferencias entre la ley moral natural y el Derecho estricto las conoce y señala Vitoria siguiendo a Santo Tomás, considerando como nota última diferenciadora de lo jurídico la *stricta exigibilidad* de sus deberes, motivada por las exigencias rigurosas de un sujeto de derechos independiente. Las relaciones de *alteridad* entran así en el dominio jurídico constituyendo la *igualdad* o perfecta equivalencia entre derechos y deberes, propia del concepto de lo justo: *alteri adequatum vel commensuratum*⁵⁴. Todo esto venía integrado en el concepto de *lo justo*, objeto de la justicia. Por eso basta a Vitoria decir simplemente que el Derecho natural es la parte de la ley natural que realiza la justicia⁵⁵.

Suárez completó la doctrina tradicional sobre las relaciones entre Moral y Derecho al exponer la doctrina de la ley natural y positiva. En su tratado *De Legibus ac Deo legislatore* afirma que la ley moral se manifiesta en la conciencia; su principio supremo es «haz el bien y evita el mal». El Derecho positivo es una parte de la ley natural; su fin es el bien común; su objeto no puede contradecir a la ley natural. Y repitiendo, sistematizando lo que San Agustín y Santo Tomás habían afirmado, dice el Doctor Eximio: «Ad finem legis humanae non sunt necessarij omnes actus virtutum»⁵⁶. «Potestas civilis non extendi in materia vel actibus suis ad finem supernaturalem vel spiritualem vitae futurae»⁵⁷. «Potestas humana solum ordinatur ad exteriorem pacem et honestatem communitatis humanae, ad quam nihil referunt actus qui in pura mente consumantur»⁵⁸.

Nos hemos detenido deliberadamente en este principio de «Afir-

53. F. VITORIA, In II-II, q. 58, a. 1, Edición P. BELTRÁN DE HEREDIA, *F. de V. Comentarios a la II-II de Sto. Tomás*, vol. III, Salamanca, 1934, p. 81, n. 2.

54. In II-II, q. 57, a. 1, p. 5, n. 8.

55. In II-II, q. 58, a. 1, p. 20, n. 2.

56. F. SUÁREZ, *De Legibus ac Deo legislatore*, XII, núm. 10.

57. *Ibid.* II-XI, 7.

58. *Ibid.* III-XII, 3.

mación del Derecho natural» y de su conexo «Orden moral y orden jurídico», en la doctrina de la primera y segundo escolástica, porque jurídico», en la doctrina de la primera y segunda escolástica, porque como veremos, el iusnaturalismo actual— por los autores de la tercera escolástica, es decir, del neoescolasticismo jurídico.

Y como aquí presentamos —y queremos subrayarlo— la neoescolástica jurídica como una superación del positivismo, queremos también destacar que, tras la negación radical del Derecho natural, otras posiciones no tan extremas se han limitado a acusar al Derecho natural clásico de ser «abstracto», ahistórico o antihistórico (quienes esto dicen desconocen totalmente la doctrina tomista y suareciana de la inmutabilidad del Derecho natural y de su «aplicación» concreta)⁵⁹, porque no suministra —dicen— reglas concretas del obrar humano, preceptos «tipificados» reguladores de conducta. Esto es otra ignorancia más que añadir y cargar a los objetores del Derecho natural. Porque frente al positivismo jurídico que no admite otro Derecho que el Derecho positivo, la filosofía neoescolástica jurídica, siguiendo a los grandes maestros que les precedieron en la primera y segunda escolástica, admiten el dualismo Derecho natural-Derecho positivo, que no sólo no se excluyen sino que mutuamente se postulan. El Derecho positivo necesita del Derecho natural porque de él recibe su fundamento y fuerza de obligar. Y el Derecho natural hace necesario el Derecho positivo para que concretice en la coyuntura existencial histórica los principios y preceptos universales e inmutables del Derecho natural. Por eso no es el Derecho natural el que tiene que codificar y explicitar esos principios, porque esto lo encomienda al Derecho positivo de cada época y situación histórica.

Ese fue el error de la llamada «Escuela clásica» del Derecho natural de Grocio, Pufendorf y Tomasio, y después, del «Derecho racional» con Kant, Fichte, Schelling y Hegel: la pretensión de elaborar un Derecho natural como código cerrado y completo, construido «more geometrico», prescindiendo de la Naturaleza y de la Historia. La reacción no se hizo esperar, y la Escuela Histórica primero, y el positivismo después, atacaron justamente a *ese* Derecho natural racionalista; porque si éste era tan completo que se presentaba como otro Derecho positivo, uno de los dos sobraba; y como el positivismo no podía negar el Derecho positivo, negó el Derecho natural. En lo sucesivo, durante siglo y medio de dominación del positivismo jurídico en el campo de la ciencia y filosofía jurídicas, el Derecho

59. E. SERRANO VILLAFANE, *Lo permanente y lo variable en el Derecho natural*, Ed. Jura, Madrid, 1977. Y en el más reciente: *En torno a la polémica sobre la pretendida ahistoricidad o antihistoricidad del Derecho natural*. Madrid, 1980.

no podía ser sino el Derecho positivo. Derecho, igual a Derecho positivo. Y Derecho positivo, igual a la ley, siendo ésta la voluntad del legislador (positivismo jurídico), de la mitad más uno (concepción inorgánica de la sociedad y sufragio universal de Rousseau), de la raza (racismo y nacionalsocialismo), de la «clase dominante» (marxismo-leninismo), del partido (comunismo), etc. Así, si el racionalismo jurídico, al prescindir de la Naturaleza y de la Historia, se había perdido en las abstracciones, el positivismo y sociologismo jurídicos, al prescindir de la razón, se perderá en los hechos. Y este es el panorama hasta más de la treintena de nuestro siglo.

Pero, aparte de la pervivencia del Derecho natural en los medios filosófico-jurídico católicos, que nunca le abandonaron, aparece después en la filosofía jurídica de la segunda postguerra un evidente renacimiento iusnaturalista que, con acusados matices personalistas, culturalista o valorativista y también histórico-sociológico, podríamos enmarcar en las tres direcciones que señalamos en nuestro libro *Concepciones Iusnaturalistas Actuales*⁶⁰. La relación que luego haremos de los autores iusnaturalistas del neoescolasticismo jurídico de nuestros días y de sus obras es francamente brillante. Todos ellos afirman la existencia de un Derecho natural que deriva y se fundamenta en la propia naturaleza humana —por eso se llama «natural»— entendida ésta como su misma esencia en cuanto es principio de las operaciones que le son propias (definición de San Alberto Magno y de Santo Tomás). Porque las «tendencias naturales» que el hombre tiene como «ser», como «viviente», «animal», y las propias y específicamente humanas, como «ser racional, espiritual, libre y social», se traducen en un conjunto de «principios» universales e inmutables que constituyen el Derecho natural objetivo, y en un conjunto de «facultades» o exigencias, que son los derechos naturales subjetivos.

5.º *La exaltación de la dignidad de la persona humana y sus derechos*

Es este un principio del mayor arraigo cristiano, porque la «dignidad» de la persona humana deriva de haber sido creado el hombre «a imagen y semejanza de Dios», con un fin último espiritual y trascendente.

Pretender destacar las cualidades meramente óntico-vitales e institutivas como fundamentantes de la dignidad humana, sería desconocer la belleza y grandiosidad de tantos seres que, sólo

60. Véase nota 27.

como tales, nos aventajan (instinto, belleza, fuerza, rapidez, etc.). La dignidad de la persona humana ha de buscarse en algo superior como es la espiritualidad, racionalidad, libertad y socialidad. Pero tampoco en alguno sólo de estos aspectos, hecha exclusión de los demás. Sólo en el origen y fin humanos, en la naturaleza del hombre como «sustancia individual de naturaleza racional» (definición clásica de Boecio), con el aditamento cristiano de su origen y fin trascendentes, pueden fundamentarse los derechos humanos. Por eso, cuando en los Considerandos de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, de la O.N.U. (10 de diciembre de 1948) vemos repetida la frase «dignidad humana» sin dejar traslucir superiores apelaciones —y es ello explicable dada la procedencia y formación tan distinta de sus redactores⁶¹—, nos parece, a la verdad, que hablan de una dignidad «vacía» de sentido y sólo aluden a la superioridad del hombre, por la libertad, sobre los demás seres, como «exposición de motivos», o, si se quiere, como tímido fundamento del articulado de la Declaración. Pero cuando quince años después la encíclica *Pacem in terris* quiere hacer una proclamación de los derechos humanos y dar a éstos un fundamento sólido e inequívoco, empieza afirmando la «dignidad de la persona humana», que «deriva de ser el hombre creado a imagen y semejanza de Dios y ser libre». Este sí es un verdadero fundamento de los derechos y deberes naturales humanos, cuya enumeración hace seguidamente Juan XXIII en tan celebrado documento⁶². Esa es la dignidad humana afirmada por el neoescolasticismo jurídico como fundamento de los derechos del hombre, de las relaciones de éste con el Estado, y de las comunidades políticas e internacionales. Porque la sociedad y todo cuanto en ella existe está ordenado —como medio— al servicio de los fines que la dignidad del fin trascendente supone para la persona. Porque de la persona humana, de sus tendencias, necesidades y fines, se derivan y en ella se fundan los derechos naturales.

6.º Concepción personalista y comunitaria del Derecho

Este principio es consecuencia de lo expuesto en el anterior. Si el Derecho es sólo para la persona, «*hominum causa omne ius constitutum est*», que dice el *Digesto*. Si la persona es «naturalmente social» y ésto no como algo añadido a su ser, sino como un elemento

61. Se cuenta que al preguntar al filósofo cristiano J. Maritain cómo fue posible que personas de tan distintas y aún opuestas tendencias como las que redactaron la *Declaración*, se hubiesen puesto de acuerdo, Maritain contestó: «porque no nos preguntamos el por qué». Aguda respuesta, no cabe duda.

62. Esto mismo ha repetido en la alocución de 20 de enero último el actual Pontífice Juan Pablo II.

constitutivo de la misma, el Derecho es un *medio* de la persona para la consecución de sus fines temporales comunitarios cuyo último escalón es el «bien común» de la sociedad. Pero bien entendido que cuando autores del neoescolasticismo jurídico⁶³ hablan de la concepción «personalista» y «comunitaria» del Derecho, están tan lejos del subjetivismo racionalista y del individualismo liberal como del estatismo totalitario. No es el «individuo» el sujeto del Derecho, como tal, sino la «persona» humana como realizadora de valores y con un fin trascendente. Como no es la comunidad fin en sí misma, sino medio para que el hombre pueda alcanzar su perfección integral. Bien conocida es, a este respecto, la frase jerarquizada de Maritain: «El *individuo* al servicio de la *comunidad*, la *comunidad* al servicio de la *persona*, y la *persona* al servicio de *Dios*». El personalismo se completa con la idea comunitaria como exigencia del bien común.

No terciamos en la polémica bien individual-bien común (por otra parte, ya adelantada por Aristóteles y, sobre todo, por Santo Tomás distinguiendo entre bien temporal y bien espiritual), ni queremos opinar sobre la consistencia filosófica de la distinción maritainiana entre individuo y persona. Pero sí señalamos que el sentir común entre los autores de la neoescolástica jurídico-política, es la afirmación de este principio de la concepción personalista y comunitaria del Derecho. Es más, es una de las tesis fundamentales del neotomismo jurídico de la teoría de la institución, fundada por Hauriou, desenvuelta por Renard y Delós, seguida por Santi Romano y, entre nosotros por Ruiz-Giménez en su *Concepción institucional del Derecho* (Madrid, 1942), Rodríguez-Arias Bustamante; en colaboración con Peidró Pastor, *Teoría del deber jurídico y del derecho subjetivo (El hombre-miembro y el hombre-voluntad)*, Madrid, 1948; y Rodríguez-Arias Bustamante: *Alternativa Comunitaria* (Madrid, 1975) y, la más reciente, *Jacques Maritain y la sociedad comunitaria* (Caracas, 1980).

7.º *Carácter social de la justicia*

«Lo social», dice uno de los grandes neoescolásticos, el profesor Jacques Leclercq, de la Universidad de Lovaina, está de moda. Acaso muchas de las afirmaciones e instituciones «sociales» de nuestro tiem-

63. J. MARITAIN, en su célebre polémica con Ch. DE KONING sobre la primacía del bien individual-bien común. LINO RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE, *Concepción comunitaria del Derecho*, 1972, que entiende la «institución» como conciliación de lo individual y lo social. L. EULOGIO PALACIOS, *La primacía absoluta del bien común*, Madrid 1945. A. MUÑOZ ALONSO, *El bien común de los españoles*, Euramérica, Madrid 1947. P. SANTIAGO RAMÍREZ, *Pueblo y gobierno al servicio del bien común*, Colección «Bien Común», Euramérica, Madrid 1956.

po sean sólo nombres nuevos con contenidos antiguos; esto se ha dicho de la «justicia social» misma. Pero lo cierto es que vivimos bajo el signo de «lo social». Decir que el Derecho es una «forma» y también una «norma» de vida social no es cesión alguna al positivismo sociológico (para el que el Derecho es sólo un «fenómeno social») y que es, precisamente en su carácter «social» y atendiendo al bien común de la «sociedad» en lo que nosotros ponemos la diferencia —y diferencia esencial— entre Derecho y Moral, aun la «moral social» (porque ésta tiene siempre un carácter «personal» en el sentido de referirse a la persona y su perfeccionamiento y fin espiritual.

Por otra parte, decir que el Derecho natural no es Derecho porque su obligación no está socialmente organizada, no pasa de ser un simple postulado que obedece a la pretensión de disociar el Derecho de la Moral y el Derecho positivo del Derecho natural. Pero es que, aun destacados iusnaturalistas de nuestros días de evidente formación escolástica, como son Messner y Leclercq, conceden la mayor importancia a las condiciones, necesidades y fines sociales en los que basan las propiedades y contenido del Derecho natural. Así lo dice expresamente Leclercq en su libro *Du Droit naturel à la sociologie* (Louvain, 1960, traduc. española, Madrid, 1961), y Johannes Messner en el casi homónimo *Sociología moderna y Derecho natural* (1964), en cuyas obras afirman que es «en» la sociedad y «con» ayuda social donde encontrarán el Derecho natural la materia y contenido de aplicación de sus principios, porque *en* la sociedad vive el hombre y en ella se desarrolla y perfecciona. Por eso, ambos autores, desdeñando viejos recelos contra la Sociología consideran ésta como una eficaz «auxiliar» del Derecho natural.

Respecto al carácter «social» de las instituciones jurídicas y políticas, es ya un lugar común la afirmación de la «función social» de la propiedad, tan propugnada desde la *Rerum Novarum* de León XIII y la *Mater et Magistra* de Juan XXIII, pasando por la *Populorum Progressio* y la *Octogesima Adveniens* de Pablo VI, hasta el notable discurso del Papa Juan Pablo II en la O.N.U.; el carácter de la familia como «célula de la sociedad», y sus innegables derechos; el incremento de las actuales formas de «socialización», que desde los más próximos y mínimos intereses (culturales, deportivos, etc.) agrupa a los hombres y se extiende a las más amplias proyecciones sociales de individuos y pueblos. El Estado «social» de Derecho como se llaman todos los Estados actuales y el deseo de que «al «Estado social de Derecho» sustituya el «Estado social de Justicia», debe ser la aspiración y meta de una buena política, nacional e internacional. Porque el Estado como los individuos y los cuerpos intermedios están jerárquicamente integrados en el orden temporal, en la sociedad. Y, por

fin, porque las proyecciones sociales del individuo, naturalmente social, van desde la familia hasta la sociedad mundial —«la *societas humani generis*», o la «*comunitas orbis*» de nuestros escolásticos del siglo XVI—, que también puede hablarse de una sociabilidad natural de los pueblos. Desde el «orden social», base y fundamento del orden jurídico, defendido por el neoescolástico V. Cathrein, hasta llegar al «*ordo mundi*» tan deseado por el iusnaturalista H. Rommen⁶⁴.

8.º *Relación entre las personas y el Estado*

De la dignidad de la persona humana y sus derechos naturales, anteriores y superiores al Estado, surgen los problemas de las relaciones entre súbditos y autoridad; individuo-Estado; bien individual-bien común; validez del Derecho, obediencia a la autoridad, leyes injustas; personalismo y estatismo totalitario. Son estos, grandes y actuales problemas siempre, pero acrecentados en nuestros tiempos de lucha entre la libertad —hoy, como en la época de la «*Aeterni Patris*», «tan degenerada en violencia»— y la ley. Un autor neoescolástico, el profesor Arthur UTZ⁶⁵ recoge más de 200 textos de la filosofía «perenne», de Aristóteles y Santo Tomás sobre las relaciones entre el bien individual y el bien común que, como tantas otras cuestiones actuales, han encontrado ya solución feliz en el Aquinatense que afirma, como regla general, la primacía del bien común sobre el bien individual, porque superior es el todo a las partes, pero añade el Angélico Doctor que esa primacía indiscutible es si «*sint ejusdem generis*», es decir, en el orden temporal, porque de otro modo, es superior el bien *espiritual* de la persona al bien común de la sociedad, como lo espiritual es superior a lo temporal.

Por lo que se refiere al problema de la obediencia a la autoridad y el conexionado de las leyes injustas, subsistente sigue la doctrina tomista a este respecto: si la ley es injusta por oponerse a un bien divino, no puede obedecerse por los súbditos ni aplicarse por los jueces; pero si lo es por oponerse a un bien humano, aun reconociendo su injusticia, puede y debe obedecerse «*propter vitandum scandalum*» y para evitar mayores males que los que se seguirían de su obediencia. Reiterada y sistematizada por Suárez, esta doctrina escolástica sigue afirmada en el neoescolasticismo jurídico-político. Así lo hace G. Del Vecchio en su *Filosofía del Derecho*, quien con mayor radicalidad dice que ante las leyes injustas —gravemente injustas—

64. H. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, Traduc. esp. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956, cap. I. *passim*.

65. Arth. Utz, *Ethique Sociale*, I. Fribourg 1960, Apéndice II.

y si no hay otro procedimiento de evitar su aplicación, los jueces «deben renunciar al cargo». Y esto mismo sostiene el fiel heredero intelectual del Del Vecchio, R. Orecchia en su libro *Le legge ingiuste ed altri saggi* (Milano, 1951). También en términos sustancialmente idénticos, el actual filósofo del Derecho alemán Helmut Coing afirma que si existe «conflicto brutal» entre lo que dicte la ley (Derecho positivo) y lo que mande la justicia, «debe prevalecer la idea de justicia»⁶⁶. Su sanción es la resistencia; en caso de violación flagrante, la desobediencia (resistencia pasiva) no sólo es legítima, sino que «constituye un deber moral», y este aun para el juez; mientras que la resistencia activa, que se justifica en hipótesis extremas, «si es éticamente lícita, no se la puede declarar éticamente obligatoria, no pudiendo nunca constituir una obligación»⁶⁷.

Las relaciones entre las personas y el Estado son las que derivan de las exigencias de la justicia legal y distributiva, así como de la justicia social, y que han ocupado la atención de, entre otros, los neo-escolásticos Víctor Cathrein en su *Moraphilosophie y Rechtsphilosophie. Naturrecht und Positives Recht*; Johannes Messner en *Das Naturrecht*, y *La cuestión social* (vers. esp.); Arthur Utz en su citada *Ethique Sociale*, I-II en la que trata ampliamente estos problemas; y Heinrich Rommen, *El Estado en el pensamiento católico*.

9.º Filosofía política cristiana

En ningún momento de los tres por los que ha pasado la filosofía escolástica se ha considerado la Política desligada de la Moral y, por tanto está sometida a la ley moral, fundada en el Derecho natural y en el respeto de los derechos humanos⁶⁸. La filosofía política cristiana —que es la profesada y defendida por el neoescolasticismo jurídico-político— es un verdadero *humanismo*, porque la sociedad es *personalista*, como un todo de personas cuya dignidad es anterior y superior a la sociedad; es *comunitaria*, porque la persona tiende naturalmente a la sociedad y a la comunión, y porque en el orden político temporal, el bien común es superior al de los individuos; es *pluralista*, porque el desarrollo de la persona humana reclama una pluralidad de comunidades autónomas con sus derechos, libertades

66. Idéntica afirmación hace Gustav RADBRUCH —el Radbruch de la segunda época— en su celebrado trabajo *Injusticia legal y Derecho suprallegal* (1946): «Cuando el grado de injusticia se hace insoportable» (*se unerträgliche Mass*).

67. H. COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlín 1950, pp. 164 y 257.

68. Emilio SERRANO VILLAFANE, *Política y Moral, Política y Derecho*, Delegación Nacional de Organizaciones, Madrid 1965.

y autoridad propia (familia, asociaciones, Iglesia, Comunidad Internacional); es *teística* o *cristiana*, no porque requiera que cada uno de los miembros de la sociedad sea cristiano, sino porque reconoce que en la realidad de las cosas, Dios, principio y fin de la persona humana y primer principio del Derecho natural, es también el principio de la sociedad política y de la autoridad.

La filosofía política cristiana, así constituida, está fundada en la naturaleza humana, y sobre la dignidad de la persona humana y sólo en ella los derechos naturales podrán tener su expresión y garantía. Por eso la llamamos un verdadero humanismo cristiano. Un personalismo del cual son consecuentes e insobornables defensores todos los autores de la filosofía neoescolástica jurídica y política ⁶⁹.

En el volumen publicado por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) titulado *Documentos Políticos Pontificios* (Madrid, 1958) tenemos un verdadero tratado de Filosofía política cristiana en la voz más autorizada de los últimos Papas en los que éstos abordan con la reconocida autoridad por nadie discutida y sin concesiones fáciles a circunstancias políticas concretas (antes bien, enfrentándose y fustigando duramente a algunas de ellas), los problemas fundamentales de la política, nacional e internacional bajo el prisma de la doctrina cristiana y dando soluciones, de acuerdo con la misma, que han sido admirados y hasta pretendidamente seguidos por políticos no cristianos. Baste recordar los impactos de algunas encíclicas, los Radiomensajes de Pío XII, las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in terris* de Juan XXIII, la *Populorum Progressio* de Pablo VI, la *Redemptor Hominis* y los importantes discursos del actual Romano Pontífice Juan Pablo II. Es preciso enfrentarse, como a veces lo hacen los Papas, con autoridades y Estados que siguen una política no ya anticristiana, sino verdaderamente inhumana. Porque la Iglesia, custodia y garantía de la verdad, ha sabido mantener el férreo e histórico «non possumus» cuando las circunstancias lo han demandado. Y no es raro ver invocada la autoridad de sus documentos en el testimonio de San Agustín y Santo Tomás y de otras grandes figuras de la teología y filosofía católicas. Los autores, que más abajo citaremos como representantes del neoescolasticismo jurídico no podían desconocer esas fuentes tradicionales en las que basan su filosofía política cristiana, fundada en el Derecho natural y el respeto a los derechos humanos.

69. Entre otros muchos podríamos citar aquí a Alois DEMPFF, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg 1937; Heinrich ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, traduc. Madrid 1956; Jacques MARITAIN, *Humanismo integral* (Buenos Aires, 1942), *Los derechos humanos y la ley natural* (Buenos Aires, 1947); HUGUES DE KERALY, *Saint Thomas. Préface a la Politique*, París 1974.

La ciencia política como conjunto de principios relativos a la praxis o arte de gobierno de los pueblos; la prudencia política como virtud de especial consideración para medir, no sólo la justicia y las demás virtudes de relación Estado-súbditos, sino como «medida de oportunidad» y equilibrio del ejercicio del poder, tienen en la doctrina clásica tradicional (las *Éticas* y *Políticas* de Aristóteles, el *De Regimine Principum* de Santo Tomás, y la *II-II* tratado de las virtudes) excelentes precedentes y muy aprovechable doctrina⁷⁰ que ha sido fielmente recogida por autores contemporáneos de la filosofía neoescolástica⁷¹.

10. Relaciones entre los Estados

Lo que es el hombre aislado (que no existe ni podría existir) o el cerrado individualismo para la convivencia social, es el nacionalismo para las relaciones entre los Estados y los pueblos. Un Estado sólo, aislado, ni existe ni podía existir. La insuficiencia de medios —aún los más indispensables— para el cumplimiento de sus fines, hace que el Estado como el individuo se asocie con los demás para hacer posible la consecución de sus fines, desde la subsistencia hasta las más sofisticadas formas de progreso que la vida moderna les impone. Por eso, es también el de las relaciones entre el Estado con los demás Estados, con los organismos supraestatales y con la comunidad internacional, un carácter o principio afirmado por el neoescolasticismo jurídico-político, porque existe un bien común de la Humanidad a cuya consecución todos deben contribuir.

Los problemas que surgen en las relaciones entre los Estados, los conflictos y las guerras con que a veces pretenden dirimirlos, son asuntos de tan capital importancia que no pueden estar ausentes —y no lo han estado— en los autores de la filosofía escolástica. La doctrina de la guerra justa en Santo Tomás y en Vitoria, en Molina y Suárez, ha inspirado las más recientes del neoescolasticismo y de especialistas en el Derecho Internacional, que han fundamentado éste en los supuestos y principios del Derecho natural⁷². Frente al positivismo jurídico, que impone la voluntad del Estado «más fuerte», o a teorías belicistas que exaltan y acuden a la guerra como el «tribu-

70. E. SERRANO VILLAFANE, *Principios, objeto y caracteres de la Ciencia Política en Santo Tomás*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1974.

71. L. EULOGIO PALACIOS, *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1945; 2.^a edic. Biblioteca Hispánica de Filosofía (BHF), Madrid 1979.

72. Así lo han hecho A. VERDROSS, LE FUR, y los españoles YANGUAS MESSÍA, ANTONIO LUNA y L. GARCÍA ARIAS.

nal de los pueblos», se reafirman los principios de la paz fundada en la justicia y perfeccionada por la caridad. La doctrina pontificia de los últimos Papas sobre la paz, constituye la antología más completa que hace buena la afirmación «*opus justitiae pax*» de la que Pío XII hizo lema de su pontificado, porque sólo por la justicia puede obtenerse la paz. Y a la paz, obra de los hombres pacíficos como decían nuestros grandes humanistas Séneca, Raimundo Lulio y Luis Vives⁷³, han dedicado los Papas de nuestro siglo sus mayores esfuerzos e impecederas enseñanzas.

Sólo una doctrina basada en la dignidad de la persona humana y en la independencia y derechos de los pueblos, puede orientar los programas de actuación de los organismos internacionales encargados, a veces con bien pobres resultados, para salvaguardar la paz y las buenas relaciones entre los Estados. Bien conocido y reciente es el eco acogedor que han encontrado en la Asamblea General de las Naciones Unidas los memorables discursos allí pronunciados por los Papas Pablo VI y Juan Pablo II. Y en el terreno práctico de la praxis internacional, sólo la confianza mutua y el mutuo respeto, la buena fe y la observancia de los tratados y pactos interestatales, podrán hacer realidad ese principio afirmado por el neoescolasticismo jurídico-político.

11. *Planteamiento de problemas* sobre el Derecho y la Justicia, la familia y la sociedad, el Estado y la Comunidad Internacional, buscando siempre soluciones cristianas que pueda ofrecernos la Filosofía. Porque la Filosofía, en sentido cristiano, es concepción del hombre, del mundo y de la vida que nos ofrece no meras especulaciones abstractas, sino un saber práctico de principios capaces de resolver esos grandes problemas.

La filosofía escolástica, como dice la *Aeterni Patris*, ofrece solución a esos problemas y da cumplida satisfacción a los más acuciantes interrogantes de la vida moderna, porque siendo «perenne» es siempre actual. Y porque sus principios inmutables permiten aplicaciones flexibles a las más variadas circunstancias históricas. Esto hace que podamos decir que si la filosofía cristiana y más concretamente la filosofía tomista (que no las identificamos) no «están» de actualidad, eso no quiere decir que no *sean* de perenne y rigurosa vigencia. Y si la filosofía perenne, filosofía cristiana y filosofía tomista están en crisis, es porque está en crisis la filosofía misma, de la que esas formas son sus más acreditadas manifestaciones. El furor antifilosófico

73. E. SERRANO VILLAFANE, *Actualidad del pensamiento pacifista del humanismo estoico-renacentista español*, Madrid 1966, y Bolzano (Italia) 1967.

y antimetafísico del positivismo encuentra en esas formas los más inexpugnables baluartes, que no se dejan conquistar tan fácilmente.

12. *Apertura y asimilación* de cualquier elemento aprovechable del verdadero progreso científico y cultural. Y esta disposición es una constante en la filosofía escolástica en todos los tiempos. Ya San Agustín decía del suyo que no hay sistema filosófico o doctrinal donde no se encuentre algún elemento de verdad aprovechable. Y bien sabido es el revuelo y polémica que suscitó la «apertura» tomista a los elementos aristotélicos y prescristianos, que tanta gloria y éxito iban a dar a la filosofía medieval y posterior, tras su incorporación tomista o cristianización escolástica.

Pero que el progreso científico y cultural lo sean efectivamente. Si por progreso entendemos con Maritain, el espiritual porque «progresar es civilizar, y civilizar es espiritualizar»⁷⁴, es natural que reclamemos para la filosofía cristiana y, en este caso, para la neoescolástica filosófico-jurídica, la primacía en el camino del verdadero progreso. La Filosofía neoescolástica, siguiendo la feliz llamada de la *Aeterni Patris*, está pronta a la apertura y asimilación de cualquier elemento de verdad nuevo que puedan ofrecernos los sucesivos descubrimientos y progreso científico. Al neoescolasticismo contemporáneo nadie puede, con razón, acusarle de no conocer el pensamiento de los demás; su tarea filosófica habrá de consistir en la *asimilación* de aquellos elementos de la filosofía moderna que representen un enriquecimiento del acervo filosófico tradicional. Es el propio León XIII quien nos dice que «hay que recibir de buen grado y con reconocimiento todo pensamiento prudente y todo descubrimiento útil, venga de donde viniere».

Por lo que se refiere a nuestra época la labor no es fácil ni cómoda, ni tampoco exenta de peligros. Entre éstos está el «espíritu innovador» contra el que ya nos previene sabiamente la encíclica «*Humani Generis*» de Pío XII (en 1950). Posteriormente ha tenido lugar uno de los hechos más destacados de la historia contemporánea, que es la celebración y doctrina del Concilio Vaticano II, que tan encontradas posiciones ha provocado en el seno mismo de la filosofía y teología católicas. Ahí están las tan diversamente enjuiciadas, relaciones cristianismo y marxismo tan simplemente aceptadas por algunos como una muestra de «progreso» y «aggiornamento», como combatidas por otros porque hay principios que en poco o nada pueden «acercar» a quienes están separados —y separados radicalmente—

74. J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, Ed. Rouart, París 1927, p. 129.

por verdades irrenunciables, si no queremos que la «tolerancia» se transforme y confunda lamentablemente con la «transigencia»⁷⁵.

Pero la consolidación interna operada en la filosofía neoescolástica después del sugestivo llamamiento de la *Aeterna Patris*, la firmeza de sus principios, que estamos exponiendo, la fortaleza consciente de sus posibilidades y de su responsabilidad histórica —que es el respaldo de la primera y segunda escolástica—, le permiten poder dar acogida sin peligros a elementos extraños. Además, el pobre panorama que ofrece la filosofía moderna y contemporánea —«filosofía del hombre en crisis y filosofía de la crisis del hombre», en frase feliz de Legaz Lacambra—⁷⁶, no la de un sistema o dirección, sino la de todo el campo espiritual del hombre moderno, hace que la filosofía cristiana goce de estimación entre pensadores contemporáneos que, aun militando en otras direcciones, busca una vuelta a la metafísica, a la filosofía del ser, que nos diga lo que las cosas *son*, su naturaleza; que nos brinde razones profundas y últimas a los problemas de todo orden que nos rodean. La ininterrumpida conexión con una tradición que se remonta hasta Platon y Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, «ha preservado a los representantes de esta filosofía «perenne» de muchas parcialidades y graves errores en que ha incurrido el pensamiento «moderno», y ha perpetuado hasta el presente ciertos problemas e ideas de gran valor que, rechazados durante largo tiempo como sutilezas escolásticas, son concebidos hoy de nuevo en su verdadera significación»⁷⁷.

13. Método

El método de la filosofía neoescolástica no es un método rígido escolástico-deductivo que, «more geometrico» y silogísticamente, no deje libertad alguna de confrontación.

La teoría realista del conocimiento se construye partiendo de la filosofía del ser. El conocer esa realidad es posible. Y lo que conocemos es el mismo ser de las cosas. Pero la filosofía no se convierte por ello en gnoseología o teoría del conocimiento. El primer problema acerca del conocimiento es el de la posibilidad misma del conocimiento. La filosofía escolástica y la neoescolástica ni se que-

75. Algo hemos escrito nosotros sobre esto en nuestro trabajo *Secularización y secularismo en el mundo actual*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1972.

76. Prólogo a la traducción española de *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, de Karl Larenz. Ed. Revista de Derecho Privado. Madrid 1942, p. 6.

77. MESSER, *La filosofía actual*, traduc. española. Ed. Revista de Derecho Privado, 2.ª edic., Madrid 1930, p. 11.

dan en un confiado dogmatismo, ni menos caen en un radical escepticismo. Podemos conocer la realidad porque ésta existe y porque el hombre está dotado de unos sentidos y de una capacidad racional abstractiva que le permite esa relación sujeto-objeto en que consiste precisamente el conocimiento. Pero ni los sentidos solos, ni sola la razón proporcionan el conocimiento. Este, que comienza con los sentidos se perfecciona en el entendimiento; «cognitio incipit a sensu et perficitur in intellectu», o también: «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus». Es el problema del origen o fuentes del conocimiento. Ni empirismo positivista ni racionalismo exclusivista. Y, por último, si podemos conocer mediante los sentidos y el entendimiento ¿qué es lo que conocemos?, ¿la realidad o meramente las apariencias? El realismo aristotélico-tomista es reafirmado por la filosofía neoescolástica al repudiar el idealismo kantiano que convierte a la razón humana en «creadora» de los conceptos, de los juicios, de la realidad misma que ordenada en las categorías de la sensación, espacio y tiempo, es luego configurada «subjetivamente» en las categorías de la mente.

Aplicado al neoescolasticismo jurídico, éste afirma el realismo jurídico, la existencia de una realidad que llamamos Derecho porque reúne los caracteres esenciales de lo jurídico. El ser y naturaleza del Derecho podemos conocerlo, pero no exclusivamente por la experiencia —como quiere el empirismo jurídico—, ni sólo es Derecho lo fenoménico —el hecho social— como afirma el positivismo sociológico—, o lo que puede ser objeto de «verificación» —como exige el neopositivismo—. Tampoco puede admitir el neokantismo jurídico, la pretensión kantiana de que «la razón crea la Moral y el Derecho», elaborados subjetivamente por la subjetiva mente kantiana. Kant y el positivismo, aun partiendo de posiciones antagónicas, vienen a coincidir en comunes afirmaciones, que son comunes ruinas de ambos: su radical negación de la metafísica, que es, precisamente, de la que parte la filosofía neoescolástica como «filosofía primera», que era en la escolástica del siglo XIII y en la segunda escolástica española de los siglos XVI y XVII.

El método, pues, de la filosofía jurídica neoescolástica es una conjunción armónica de la experiencia y la razón, inducción y deducción, intuición y discurso, sin exclusividades parciales; o, en otros términos: naturaleza y razón, razón e historia porque de todos estos elementos participa el hombre, que es el que filosofa. Y el método —que no ha de confundirse con el objeto— es el medio, el camino que tenemos que recorrer para llegar al conocimiento del objeto.

Bien conocido es el método de exposición seguido por Santo Tomás: empieza con valentía y seguridad científica exponiendo no

ya las opiniones distintas a las suyas, sino también las divergentes y aun opuestas a su doctrina cuyo conocimiento revela su sorprendente erudición —«*Videtur quod...*»—. Seguidamente presenta los contraargumentos que pueden deshacer las primeras objeciones —«*Sed contra...*». Y termina con sus célebres «*Respondeo dicendum*» afirmando su propia doctrina por la que demuestra cumplidamente y prueba con gran solidez sus tesis inicialmente enunciadas. Ha llamado poderosamente la atención de muchos filósofos no católicos la sinceridad de este método de exposición. Y es significativo a este respecto que el más famoso Instituto Filosófico moderno, financiado a partir de 1952 con varios millones de dólares por la Ford Foundation, se llame «Summum Dialectica» y esté dirigido por Mortimer Adler, el más conocido aristotélico-tomista de los Estados Unidos, que sigue el método usado por la *Summa Theologica*.

La filosofía jurídica neoescolástica como superación del positivismo

Tanto el positivismo método como el positivismo doctrina han sido cumplida y felizmente superados por el neoescolasticismo jurídico-político. Sus negaciones antifilosóficas o afilosóficas, no obstante su pretensión de ser una filosofía⁷⁸; las sucedáneas formas positivistas con las que intentó sustituir a la Filosofía del Derecho, no pasaron, desde la Sociología de A. Comte hasta la Analítica inglesa de Austin, o la Etnología jurídica de Post y Bachofen, de ser otras tantas formas «científicas» —que no filosóficas— de considerar el Derecho y los problemas jurídicos fundamentales. Y eso sí, utilizando indefectible e infaliblemente el método —*su método*— el empírico e inductivo experimental.

Aplicado al estudio del Derecho, el positivismo significa ante todo estas tres cosas: la negación del Derecho natural, la separación radical entre la Moral y el Derecho, y la exclusiva atribución y competencia del Derecho positivo a la voluntad del Estado. Todo esto es consecuencia de su posición antimetafísica, de su teoría del conocimiento y de la exclusividad del método empírico o experimental. Si sólo tiene realidad lo que perciben nuestros sentidos, ¿cómo admitir otro Derecho que no sea el positivo, el único, a juicio del positivismo de cuya existencia tenemos una comprobación o «verificación» jurídica? El Derecho positivo es *el* Derecho y éste el *puesto* por el legisla-

78. F. GONZÁLEZ VICEN, *El positivismo en la Filosofía del Derecho contemporáneo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1950. El autor presenta el problema de si el positivismo es o no una filosofía, lo que suscita viva polémica.

dor —la «voluntad estatal»— en cuanto regula la convivencia social, sin apelación ni reconocimiento a principio alguno superior a la omnipotencia legislativa. Lo que confiere a ciertas normas carácter jurídico no es, como en el iusnaturalismo, su referencia a idea alguna de justicia o de moralidad, sino el hecho de que las «ponga» e «imponga» el Estado y de que alcancen eficacia social. En esta eficacia social se funda, para el positivismo, su obligatoriedad, independiente de todo contenido.

Para el positivismo jurídico, la «positividad», «estatalidad» y «politicidad» son requisitos esenciales del Derecho, porque el Derecho *es* Derecho porque está mandado —«*ius quia iussum est*»—. Y mandado por un poder —el del Estado— con fuerza suficiente para hacerse obedecer. Por lo que, careciendo el positivismo de un criterio material de lo justo y lo injusto, el Derecho se convertiría en un fenómeno de fuerza (y así lo vienen a decir no pocos positivistas contemporáneos). Contra tal conclusión era preciso reaccionar si no se quería volver al cesarismo voluntarista romano del «*sic volo sit jubeo, sit pro ratione voluntas*», que, desde el «*quia nominor leo*», pasando por el absolutismo de Hobbes, ha llegado a los totalitarismos de nuestros días.

El furor antifilosófico del positivismo, del que hemos hecho mención más arriba, su incapacidad de dar cumplida respuesta a los más importantes problemas jurídicos empezando por el mismo concepto del Derecho y el problema de la validez jurídica, que es el problema fundamental de la Filosofía del Derecho, «el derecho del Derecho»⁷⁹. La misma negación del carácter, no ya filosófico, sino científico del Derecho cuya posibilidad fue repudiada por Von Kirchmann⁸⁰, porque ciencia lo es sólo *la* ciencia natural, obligaba a los juristas a este dilema: o aceptar que efectivamente el Derecho no es ciencia, sino mera «técnica», y así lo afirman los autores de la escuela de Upsala Lundsted, Ross y Olivecrona o admitir que es una «ciencia natural» como la física o la biología.

Esto provocó una reacción filosófica dirigida principalmente por la «vuelta a Kant» de la Escuela de Marburgo, cuyo principal representante, en la Filosofía del Derecho fue Rudolf Stammler. Pero si la distinción entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu»,

79. GONZÁLEZ VICEN, *ob. cit.*, reprocha al positivismo jurídico el no haber sabido resolver ni el problema del concepto del Derecho (porque incurre en repetidas peticiones de principio), ni el de la validez del Derecho. Por su parte PASSERIN D'ENTREVES en *Natural Law. An Introductio to Legal Philosophy* (1954) considera que el positivismo no puede darnos una respuesta sobre el problema de las relaciones entre Derecho y Moral.

80. VON KIRCHMANN, *El valor científico de la Jurisprudencia*, Berlín 1847.

hecha por Dilthey, o la de «ciencias de la naturaleza» y «ciencias de la cultura», de Rickert y Windelband, resolvía ya una de las objeciones de Kirchmann al afirmar que el Derecho no era ciencia «natural», sino ciencia del espíritu o cultural, el formalismo jurídico de Stammler no era suficiente crítica del positivismo jurídico, sin que restemos por ello mérito a la «restauración de la Filosofía del Derecho» hecha por él en Alemania, que sirvió a la que en otros países se siguieron. Pero el Stammler de la *Crítica de la razón pura* de Kant no podía, sin más, trasladar a los fenómenos ético-jurídicos los resultados obtenidos del estudio de la matemática y de la física. Además, eran aún muchos los puntos de afinidad del neokantismo con el positivismo y a ambos les unía el mismo sentimiento antimetafísico. Por ello no podía llegar Stammler, ni llegó, a darnos un contenido material de la justicia, quedándola convertida en una mera «forma» kantiana ordenadora de los «contenidos variables» de los «Derechos justos». El ilustre filósofo del Derecho Giorgio del Vecchio supo neutralizar hasta cierto punto este formalismo kantiano porque buscó en el pasado filosófico y ello convierte a su obra en una síntesis bien lograda del pensamiento filosófico-jurídico contemporáneo. (Así lo decimos en nuestro reciente trabajo, *Del Vecchio, detractor del positivismo jurídico*. Revista de la Universidad Complutense, 1981/3).

No es más afortunado el neokantismo jurídico de Radbruch, principal representante de la filosofía jurídica de la Escuela de Baden, en su superación del positivismo jurídico. Sobre todo el Radbruch relativista de la primera época (anterior a la segunda guerra mundial), porque inspirado en la filosofía de la cultura de la escuela neokantiana de Rickert y Windelband, sostiene un relativismo axiológico que, como forma atenuada de escepticismo, es lo más opuesto a la objetividad de la Moral y del Derecho. Empieza por afirmar que el Derecho es «un fenómeno cultural, un hecho referido a valores»; pero como los valores «no son susceptibles de conocimiento científico, sino tan sólo de fe o creencia», de ahí deriva la relatividad de todos los juicios de valor, cuya validez depende de un sistema determinado del que, a su vez, el criterio valorativo permanece indemostrable y respecto al cual «sólo es posible enunciar un *ignoramus*». Es cierto que en numerosos lugares de su *Rechtsphilosophie* repite Radbruch que el Derecho está referido, tiene por misión realizar el valor de la justicia: *Recht ist die Wirklichkeit, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen* (pp. 44 y 48). Pero como la justicia «es un concepto puramente formal», uno de los elementos de la idea del Derecho, y como el contenido concreto de la justicia no se puede determinar científicamente, no se puede de él deducir el contenido del Derecho. El Derecho positivo «pretende

valer sin consideración de su justicia», lema del positivismo más radical ⁸¹.

Pero —continúa Radbruch— el orden y la seguridad garantizados por el Derecho son los que postulan y exigen la positividad del Derecho. Aunque una ley no se ajuste a los postulados de justicia ni a los de adecuación a un fin, siempre realizará, a pesar de ello, un valor: el de seguridad jurídica. El fin de la justicia lo cumple el Derecho si es justo; el de la seguridad y certeza lo realiza siempre por el mero hecho de ser positivo. La seguridad del Derecho exige su positividad. Si no puede ser firmemente establecido lo que es justo, tiene que ser firmemente establecido lo que debe ser Derecho, de tal modo que tiene que prevalecer. De aquí que el Derecho es válido, independientemente de su contenido, por el mero hecho de existir. La seguridad jurídica reclama, pues, la vigencia del Derecho. Que el Derecho positivo se aplique aun cuando sea injusto ⁸². El error de Radbruch es la convicción de que el orden y la seguridad son los valores jurídicos fundamentales y que ambos exigen la positividad del Derecho y que éste sea cumplido totalmente en tanto es eficaz, produce el orden y cree seguridad en las relaciones sociales. La falsedad de esta doctrina está en que antepone el valor «formal» del Derecho a su valor de fondo, el «quia iussum» al «quia justum», la «forma» al «contenido», olvidando que el contenido del Derecho es un valor ético ⁸³.

Cierto que (no sería honrado silenciarlo) este relativismo de Radbruch fue felizmente superado y sustituido por un acercamiento al Derecho natural (mejor un derecho racional) operado en él en el quinquenio escaso que medió entre el fin de la segunda guerra mundial y su muerte, acaecida en 1949. Y esta nueva postura de Radbruch cuya interpretación ha suscitado viva polémica, aparece, sobre todo, en sus escritos *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945), *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* (1946), *Vorschule der Rechtsphilosophie* (1948) y el escrito póstumo *Neue Probleme in der Rechtswissenschaft*, publicado en 1952. En estos trabajos, Radbruch hace una fuerte crítica al positivismo en Alemania, que al identificar la ley con la voluntad del gobernante —*Gesetz ist Gesetz*—, dejaba indefensos a los súbditos ante el arbitrio y capricho del legislador. Apela por ello a un Derecho superior, «rasero» y «medida» de las mismas leyes positivas

81. E. SERRANO VILLAFANE, *Concepciones Iusnaturalistas Actuales*, Madrid 1967; 2.^a ed. 1977. Direcciones valorativistas. El Derecho «supralegal» de Radbruch, pp. 45-53.

82. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1932, trad. esp., Madrid 1933, p. 96; y *Vorschule der Rechtsphilosophie* (1948), trad. esp. México 1951, pp. 41 y 44.

83. Nuestro libro citado, pp. 47-48.

y considerarlas como actos contrarios, como «desafueros en forma legal». Y porque no cabe duda que el Derecho injusto deberá ceder el paso a la justicia. Sobre el «delito legal está el Derecho supralegal».

El positivismo más radical, porque más radical es su aversión a la metafísica, es el representado por Hans Kelsen, quien en su logicismo normativista extremado pretende presentarnos una «teoría pura del Derecho» (y este es el título de su obra capital) tan químicamente pura, elaborada en el alquimista laboratorio de su mente, que prescinde, por un lado, de toda metafísica y relación con el ser y quiere construir un Derecho libre de «ingredientes metafísicos y morales» porque son «metajurídicos», y, por otro lado, lo que es más extraño, libre de «ingredientes políticos y sociológicos». No comprendemos cómo puede pretenderse una construcción científica del Derecho separando a éste del orden moral (al cual, quíerese o no, pertenece), pero prescindiendo de los elementos fácticos políticos y sociológicos cuando todo Derecho se da para estructurar, organizar y regular la vida político-social en la cual está inmerso y cuyas circunstancias de lugar y tiempo, necesidades y fines no puede menos de tener en cuenta el Derecho. Pero su herencia kantiana de la oposición radical entre «ser» y «deber ser» no le permite a Kelsen contaminación alguna con la metafísica, ni con la Moral y condiciones reales de la vida social, porque esto es metafísica. Y nada repudia tanto Kelsen —como el kantismo y el positivismo— que la metafísica. Esta misma radical aversión a la metafísica del ser le hace prescindir de la justicia en su concepto del Derecho. La justicia —dice— no debe entrar en el concepto del Derecho porque es un tema «metajurídico». El Derecho de Kelsen es, pues, una expresión del más exagerado logicismo positivista. Ni moral ni justicia por un lado; ni elementos sociológicos ni políticos por otro. Total que Kelsen, como dice críticamente Heller, nos da un concepto tan puro del Derecho y del Estado que «es un Derecho sin Derecho y un Estado sin Estado». Del Derecho natural, poco dice Kelsen, pero su crítica pretende ser definitiva. El Derecho natural antes de ser positivizado «no es Derecho»; y después de ser recogido por el Derecho positivo ya «no es Derecho natural» sino Derecho positivo. La salida no puede ser ni más cómoda ni más arbitraria⁸⁴. Y es que Kelsen, como de él dice Miguel Villey (en *Abregé du droit naturel classique*) desconoce el Derecho natural de la tradición clásica.

Por lo que se refiere al otro gran problema de la Filosofía del Derecho, el de la validez del Derecho, también aquí Kelsen extrema su

84. H. KELSEN, *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, Buenos Aires 1946; y *Le Droit Naturel*, obra colectiva Kelsen, Perelmann et collab. P.U.F. París 1959.

ingenio para construir un edificio de aparente magistral arquitectura pero desprovisto totalmente de fundamentos «filosóficos» y ni siquiera de una pretensión de esta naturaleza: es su «teoría jerárquica de las normas»: un orden piramidal ascendente en el que la norma inferior explica su validez en la norma superior que la justifica. Y así llega desde una orden ministerial, pasando por el Decreto y la Ley hasta la «norma básica fundamental» —la *Grundnorm*— que no es justificada, sino sólo «supuesta» como hipotética, como un «*prius* lógico» condicionador de la experiencia. Kelsen aquí, más jurista que filósofo del Derecho, se queda en una parada final en la que no descansaría un mediano filósofo que quisiera hacer honor a tal nombre. Porque a lo más que llega Kelsen con su ingeniosa teoría es a *explicar* (y «explicar» y «justificar» son términos distintos) la «vigencia», «aplicación» o «eficacia» de una norma de Derecho, pero no a darnos una fundamentación del orden jurídico como un todo.

Es el final de todo positivismo jurídico y de sus pretendidas formas sustitutorias de la filosofía jurídica que pretenden reducir la Filosofía del Derecho a una investigación de los conceptos fundamentales del ordenamiento jurídico por vía de inducción o comparación histórica: *explicar* la «positividad», «vigencia», «aplicación» o «eficacia» del Derecho (esto es, lo fáctico comprobable por la experiencia o verificación), pero no a darnos la solución al problema de la justificación o fundamentación del Derecho⁸⁵. Porque ésta, siendo necesariamente filosófica, ha de serlo por las últimas causas y primeros principios (y esto es ya filosofía), y a eso no pueden llegar las ciencias jurídicas en las cuales se queda el positivismo.

Es preciso, si queremos salir de este raquíptico círculo cerrado del cientifismo jurídico, acudir a la filosofía. Y también en el campo filosófico-jurídico ha correspondido al pensamiento neoescolástico un papel eminente en la superación del positivismo.

Frente al monismo positivista que no admite otro Derecho que el Derecho positivo, y a su separación del Derecho de la Moral, la filosofía jurídica neoescolástica opone, como hemos visto más arriba, la teoría de la ley moral natural, participación en el hombre de la ley eterna, que es fundamento seguro de las leyes humanas. «La ética moderna no ha producido nada que iguale tal construcción⁸⁶. Esta

85. Así ocurre con la *Allgemeine Rechtslehre* alemana, o «Teoría general del Derecho» (A. MERKEL, G. RUMELIN, K. BERGBOHM); la «Teoría de los conceptos jurídicos fundamentales» (AUSTIN, BIERLING, SOMLO); la «Analytical School» inglesa (AUSTIN) la «Escuela del Derecho comparado» (J. KOHLER, H. POST, BAGHOFEN); y todas las formas del sociologismo (DUGUIT, ERLICH), de la «filosofía de la immanencia» (SCHUPE) del psicologismo (WEIGELIN, I. VANNI, A. LEVI, etc.).

86. A. TRUYOL SERRA, *La situación de la filosofía jurídica actual y el concepto de «filosofía perenne»*, Murcia 1948, p. 25.

construcción en la que encontraron también aplicación las más elevadas especulaciones helénicas, fue fruto de la incansable labor de muchas generaciones escolásticas y puede calificarse de patrimonio común de las escuelas cristianas cuyas grandes etapas de su desenvolvimiento van unidas principalmente a los nombres de San Agustín, Santo Tomás y Francisco Suárez. Son los dos momentos que hemos llamado primera y segunda escolástica, en las que se hallan ya todos sus elementos sorprendentemente elaborados. Por eso la filosofía neoescolástica tenía que mirar hacia atrás como presupuesto previo de todo paso hacia adelante: *vetera nobis augere et perficere*. Y así ha surgido en nuestra época un pujante renacimiento del iusnaturalismo católico en todas las latitudes y un florecimiento de las verdades y valores cristianos como superación de un positivismo que no ha podido dar solución a los males que sus propias consecuencias crearon, ni pasar de los «hechos» y «fenómenos» o de raquíticas respuestas que sus limitadas y propias premisas le permiten.

Desde que el Renacimiento separa al hombre de Dios, pretendiendo sustituir el «regnum Dei» por el «regnum hominis», dejando al hombre sin Dios y sin reino; sepárase la Filosofía de la Teología, que era su más sólido y firme apoyo y ayuda eficaz en el buen camino de las especulaciones racionales; sepárase el Derecho de la Moral, dejándole convertido en un hecho «demasiado natural» o «demasiado racional», privado de su más fuerte y único fundamento. Desde todas esas fracturas realizadas se fabricaba la causa remota de la crisis actual, que está precisamente en la progresiva negación del fundmento objetivo de la moralidad y del Derecho, en el endiosamiento del hombre-naturaleza, del hombre-razón, del hombre-voluntad o del hombre-libertad autónoma, en una palabra, del hombre «medida de todas las cosas» al que se convierte en soberano e inapelable creador de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto.

Esta revolución copérnica —dice von Hippel— significó el lento desmoronamiento de cuanto en el campo del Derecho hacía referencia a ordenaciones antes consideradas como sustraídas al arbitrio humano. Así, la sucesiva eliminación de los conceptos de ley eterna y ley natural que culmina, en el positivismo, con el exclusivo reconocimiento del Derecho positivo, convertido en simple expresión del arbitrio estatal y, en definitiva, de la fuerza. «Es indispensable, pues, que nos percatemos claramente de que todo Derecho está ligado a lo bueno y que hay «Derecho» malo por mucho que una «fuerza» soberana quiera constituir en Derecho su mera voluntad de poder». Y así, la humanidad tendrá que dirigir nuevamente su mirada hacia las «ordenaciones superiores, que se perdieron con la Edad Media y que importa recuperar de un modo nuevo partiendo de la libertad; pues de otra suer-

te, el hombre perdería también, con el Derecho, su propia esencia superior y, con ella, su futuro universal, para convertirse en esclavo de un concepto muerto de naturaleza»⁸⁷. Porque si se pretendió «liberar» la ciencia jurídica de la Moral y de la Teología, lo que se ha conseguido es convertirla en «esclava» de una concepción materialista de la naturaleza.

Pues bien, así como la segunda escolástica de la Contrarreforma, la Escuela española del Derecho Natural y de Gentes, supo utilizar las verdades y principios de la «filosofía perenne» adaptándolas a las circunstancias de la época y alumbrar nuevas y ecuménicas doctrinas filosóficas, teológicas y jurídicas, con la fundación del Derecho internacional por Vitoria y Suárez y el Derecho penal por Alfonso de Castro; y así como los grandes problemas jurídico-políticos (descubrimiento de América, unidad española, guerras religiosas, expulsión de los moriscos, etc.) argüían la necesidad de organizar la vida social y política en la metrópoli y en el nuevo mundo recién descubierto, los autores españoles de los siglos XVI y XVII, al sentar las bases del Derecho vigente, o tratar de dar solución y fundamentar las instituciones jurídicas y políticas existentes, es cuando acuden a otro Derecho no escrito, pero «vigente también en la conciencia y naturaleza de los hombres», al Derecho natural, cuyos principios universales e inmutables son comunes no sólo a todos los hombres, sino a las «gentes» y «pueblos» todos del universo. Así también el neoescolasticismo jurídico con elvalioso caudal acumulado por la *philosophia perennis*, y la inestimable aportación de la doctrina filosófico-jurídica de la Escuela española del Derecho natural, puede afrontar seriamente los grandes problemas que el hombre, la vida y el mundo presentan a su consideración y cuya solución urge, y, dar, sobre todo, cumplida respuesta a las negaciones positivistas.

El neotomismo en el Derecho

Antes de mencionar los principales representantes del neoescolasticismo jurídico y de seguir con la mención especial de la neoescolástica en la Filosofía del Derecho en España —con lo que finalizaremos este trabajo—, queremos recoger aquí la obra colectiva de unos pocos filósofos y juristas que, inspirados en la doctrina de Santo Tomás, han construido y dado nombre a una teoría bien conocida: *la teoría*

87. Ernest von HIPPEL, *Situación actual de la ciencia jurídica*, en «Investigación y Progreso», año XII (1941), núms. 7-8, pp. 347-352, pp. 348-349, cita de A. Truyol, ob. cit., pp. 26-27 y notas 36, 37.

de la institución. Podemos decir que tras los infructuosos y escasos resultados de las dos escuelas filosóficas neokantianas, la teoría de la institución es una superación del formalismo y relativismo, que viciaba a las Escuelas de Marburgo y de Baden y, sobre todo, una afirmación decidida de la metafísica, que es la verdadera refutación tanto del positivismo como del neokantismo.

El neotomismo jurídico es la filosofía del Derecho metafísica, de carácter decididamente católico, que deriva su inspiración de las enseñanzas de Santo Tomás. Esta filosofía del Derecho, llamada generalmente neotomismo o neoescolasticismo, ha sido aceptada —en sus dogmas fundamentales— por juristas y filósofos del Derecho destacados. Por neotomismo en el Derecho ha de considerarse cuanto entrañe un aporte efectivo al desarrollo positivo de tesis contenidas, expresa o virtualmente, en la obra de Santo Tomás y que representan un nuevo caudal doctrinal dentro de sus principios, método y resultados. El neotomismo no es sólo, pues, glosa o comentario del Aquinatese. Es más, el neotomismo, sin faltar a la fidelidad debida a la doctrina del Angélico Doctor, quiere exhibir un temperamento más objetivo y científico y menos dialéctico que el de la Edad Media, cuyas discusiones retóricas tanto descrédito han supuesto a veces en menoscabo de otros problemas; busca una comprensión a fondo e integral de los problemas jurídicos; y se evidencia mayor libertad en el punto de partida de las investigaciones⁸⁸.

El neotomismo ha sido aceptado en sus dogmas fundamentales por destacados juristas como Geny, Charmont, Hauriou, Le Fur, Renard, Delos y otros que, difieren en aspectos importantes de sus concepciones jurídicas, pero tienen una actitud fundamental común respecto a los fenómenos de la Ciencia y de la Filosofía jurídicas. Los neotomistas aceptan el Derecho natural tomista, expresión del sentimiento católico (participación humana en la razón eterna de Dios), los principios universales e inmutables de los que, por conclusión y determinación, derivan las reglas concretas del Derecho positivo. Para Renard, el Derecho natural es idéntico a la idea de justicia y comprende aquellos principios que derivan de la naturaleza del hombre en cuanto ser de razón. Le Fur reduce a tres los principios del Derecho natural (observar los pactos, reparar los daños injustamente infligidos, y respetar la autoridad). Geny identifica el Derecho natural, «el irreducible Derecho natural» con las reglas racionales que dimanar de la «naturaleza de las cosas». Cathrein, considera el principio *suum cuique tribuere* como el postulado fundamental del Derecho natural.

88. Así Vermeerchs, p. ej., aconseja que procede estudiar primero el Derecho para después llegar a su objeto que es la justicia.

Asimismo, los neotomistas consideran los principios generales del Derecho como reglas eternas de validez absoluta. La aplicación específica de esos principios ha de dejarse a la legislación positiva, con sujeción a las circunstancias, dando libertad al legislador, pero siguiendo la doctrina tomista sobre las leyes injustas.

Teoría de la institución

Intimamente relacionada con el Derecho natural neotomista está la teoría de la institución, ideada por Hauriou y desarrollada por Renard y Delos.

La doctrina católica, un tanto hostil a la sociología a la que mira con desconfianza, ha pretendido un acercamiento a ella por la teoría de la institución, tal como la presentan Renard y Delós. Esta concepción ha supuesto una reacción contra las teorías voluntaristas y subjetivistas que hacen consistir el Derecho en el contrato; es una reacción contra la opinión de que las personas morales son ficticias; y, en fin, una reacción contra la interpretación estática del Derecho.

El origen de la institución es, pues, puramente jurídico. Sin embargo, su fundador Hauriou, influenciado por tendencias filosóficas confusas, ha mezclado sus exposiciones de consideraciones metafísicas que se asemejan a puntos de vista de Santo Tomás. Y ellos fueron la ocasión que hicieron pasar la teoría del dominio jurídico al de la filosofía. Hauriou es el precursor de la restauración tomista de la Filosofía del Derecho.

La elaboración hecha por Renard y Delós fue una tentativa de suministrar al Derecho una base estable concebida en el seno de la tradición católica. Pero no debe confundirse a Hauriou con Renard y Delós; el primero permanece sociólogo y jurista (su inspiración e intenciones son sociológicas); Renard y Delós, por el contrario, aun cuando parten de la sociología es para «sobrepasarla» y llegar a esferas metajurídicas, metafísicas; lo que éstos pretenden es descubrir el Derecho objetivo en el mundo de los valores. Para Renard y Delós, la teoría de la institución no es sino la última valoración jurídica de la noción tomista del bien común. La institución pertenece al Derecho desde dos puntos de vista: primero, porque la transformación de las situaciones de hecho en situaciones de Derecho se produce en ella y por ella⁸⁹; segundo, porque es la fuente del Derecho (en la institución-grupo es fuente de un Derecho autónomo —los estatutos—). Si

89. La pretensión fundamental de HAURIU era conciliar la idea con la realidad, las normas con el ser.

no se quiere que la legitimación (de hecho) aparezca como un mero triunfo de la fuerza, es preciso referirlo a la institución, en la que, al lado de la idea de empresa, interviene la idea de justicia, bien común, paz social, que son fines fundamentales del Derecho.

La institución es una conciliación de lo individual y de lo social. El Derecho es actividad humana; el hombre se da en lo social, pero es él quien lo determina. La determinación de lo social es tomada en función de un tipo de tarea o empresa y propuesto a un grupo para que se adhiera a la *idea* en que la institución consiste. Surge así «una idea de obra o de empresa que se realiza y perdura en un medio social» (esta es la definición que da Hauriou de la institución). De este modo lo social se configura en un orden jurídico y político.

Renard llega a la teoría de la institución desde un concepto del Derecho tradicional. Es, afirma: 1.º la trascendencia del orden y la sumisión a él de la voluntad privada y colectiva; 2.º la relación de la justicia y la seguridad (el Derecho es unión de la justicia y la seguridad, es la seguridad en la justicia); del interés particular y del bien común; de la persona humana y de la comunidad; de lo inmutable y progresivo en el Derecho natural que unifica a los ordenamientos positivos. Para Renard, la institución y el Derecho son *para* el hombre, en una armonización de «individualismo» y «sociologismo» en una representación escalonada del orden jurídico, que del individuo sube a la Humanidad. Contrapone la «concepción institucional del Derecho» al subjetivismo kantiano y a la doctrina contractualista que tiene del Derecho una representación individual. Renard afirma una representación institucional del Derecho, con tantos sistemas jurídicos como instituciones (desde la familia hasta la Humanidad). Esta es la importancia del concepto institucional para la ciencia y filosofía jurídica, que en el fondo es la «concepción cristiana del Derecho», que se centra no sólo en la libertad subjetivista, ni en el poder del Estado, sino en el Bien común, recapitulación del Poder y la libertad en el *orden*.

En cuanto al Derecho natural, Renard afirma una «metafísica del Derecho natural» (naturalidad y racionalidad), sólo reemplazable por una «metafísica de la fuerza». El Derecho natural está fundado sobre la naturaleza humana en sus «tendencias» e inclinaciones pero ordenada por la razón. Ni la razón sola —estoicismo, racionalismo—, ni las inclinaciones en libertad sin límites —esto sería anarquismo—. Los principios fundamentales del Derecho deducidos de la naturaleza humana son los que responden a las tendencias y exigencias fundamentales del hombre en función de sus fines: *vivir* materialmente (poseer un mínimo de bienes indispensables); intelectualmente (en condiciones que permitan el desarrollo de las facultades cognoscitivas); moralmente (libertad de obrar y responsabilidad); religiosamente (desplie-

gue de las aspiraciones más íntimas); familiarmente (satisfacción razonable de los impulsos creadores de la naturaleza); socialmente (buscando en la convivencia íntegra y garantizada los medios para el logro de la plenitud integral). Admite Renard un Derecho natural «progresivo». Porque para esa existencia concreta del *vivir* es preciso una regulación en el espacio y en el tiempo, reconociendo en la naturaleza humana junto a lo universal lo contingente temporal. De aquí su afirmación de un Derecho natural «progresivo» en doble aspecto de conocimiento gradual por parte de la razón, y de desenvolvimiento de las virtualidades contenidas en sus principios. Esto es, progreso subjetivo gnoseológico por parte del hombre que lo capta, y progreso objetivo por asimilación de nuevos datos ante situaciones cambiantes de cada circunstancia histórica. El Derecho natural es uno como la naturaleza humana y diverso como la civilización. Con esto quiere Renard brindar una explicación ontológica, por una parte, de la realidad última del Derecho positivo y su dependencia del Derecho natural; por otra parte, de las modificaciones experimentadas por éste a través de las grandes etapas históricas. El Derecho natural se concretiza por el Derecho positivo y este desenvolvimiento de sus principios por el Derecho positivo no es mutación propiamente dicha de sus principios (lo cual ya había afirmado Suárez), sino que, para Renard, «es la técnica jurídica que desenvuelve al Derecho natural en la Jurisprudencia y eleva ésta hasta el ideal de lo justo».

Por último, tanto Renard como Delós ponen en el Bien común el sustrato metafísico de la teoría de la institución. Para Renard, la teoría de la institución no es sino la última valoración jurídica de la noción tomista del bien común, al que asigna estos tres rasgos o caracteres: 1) superioridad del bien común sobre los bienes privativos de cada uno de los sujetos; 2) participación de éstos en el bien común sin excepción; 3) desigualdad de esa participación según una jerarquía de valores. El bien común es el fin del Derecho. El Derecho no es por sí mismo, sino que está ordenado a hacer posible el bien común, la vida, la convivencia y la paz social, y también a hacerla efectiva, dirigiendo todo de manera que produzca el bien común. Esto significa que todo lo jurídico queda asentado sobre un cimiento objetivo, sobre la estructura misma del *ser*, y al mismo tiempo y sin mengua de su esencial unidad interior se constituye en multitud de sistemas jurídicos, de ordenamientos jurídicos como son las instituciones y sus bienes comunes. Orden jurídico, Bien común e instituciones aparecen así en relación inescindible.

La institución es, pues, un realismo metafísico; conjugación armónica de las personas humanas en el grupo social; entronque de la norma jurídica con el orden universal, bajo la ley eterna.

La concepción institucional del Derecho da una respuesta afirmativa a estas tres demandas fundamentales, en cuanto es una forma histórica de filosofía cristiana ideal-realista, armonizadora de lo temporal y lo eterno en la cultura; de lo subjetivo y objetivo trascendente en la norma; y de lo individual y lo colectivo en la ontología de la existencia humana. En este sentido define Ruiz-Giménez el Derecho como «un orden imperativo que conjuga y organiza la libertad personal y colectiva, por su inserción en un bien común de que participan todos»⁹⁰.

Ante la imposibilidad de recoger la doctrina jurídica de los principales autores —filósofos y juristas— neoescolásticos antipositivistas (lo que excedería evidentemente de la finalidad de este trabajo), queremos fijar únicamente la atención en la filosofía jurídica de un autor, cuya obra es, a nuestro juicio, una de las mejores y más serias críticas contra el positivismo jurídico. Nos referimos al neoescolástico P. Víctor Cathrein.

Cathrein

Conocíamos ya de este ilustre autor su *Moralphilosophie* y tuvimos como libro de texto en nuestros estudios de Filosofía moral, entre otros, su *Philosophia Moralis in usum Scholarum*. Pero al que hemos de referirnos aquí ahora es casi exclusivamente a la *Filosofía del Derecho*. *El Derecho natural y el Positivo*, que en su traducción española ha llegado a varias ediciones⁹¹.

La Filosofía del Derecho. *El Derecho natural y el positivo*, de Cathrein, es una viva y objetiva polémica contra el positivismo de la Escuela Histórica del Derecho, contra Savigny, Stahl y, sobre todo contra Bergbohm, al que hace blanco de las más contundentes críticas, porque también Bergbohm era el más encarnizado enemigo del Derecho natural. Ya en la *Introducción* se lamenta Cathrein de la falta de estudios filosóficos sobre el Derecho y de que las obras de los grandes teólogos y filósofos del «tan calumniado como desconocido escolasticismo», especialmente Santo Tomás, S. Buenaventura, Soto, Molina y Suárez, sobre el Derecho, «son completamente desconocidos»⁹².

90. J. RUIZ-GIMÉNEZ, *La concepción institucional del Derecho*, Madrid 1942, p. 460.

91. Seguimos aquí la edición 4.ª, Instituto Editorial Reus, Madrid 1941.

92. De esta misma ignorancia acusa en nuestros días Michel VILLEY a alguno de los negadores actuales del Derecho natural (por ej. a Kelsen y Bergbohm), en *Abregé du droit naturel classique*, París 1961, p. 25.

Afirma Cathrein la existencia de conceptos y principios fundamentales sobre el Derecho, que constituyen su objeto y contenido, y que deben ser desenvueltos, por conclusión y determinación por el Derecho positivo (afirmación ésta que es una constante en todo el pensamiento jurídico de la escolástica). Expone y critica la separación entre Derecho y Moral hecha por Thomasius, Kant y Fichte, afirmando por el contrario, la relación entre la ley moral y la ley jurídica, porque «el orden jurídico es una parte del orden moral» del que no puede separarse. Hace una crítica del método empleado por el positivismo, excluyendo todo otro, esto es, el método empírico y formalista, a los que rechaza nuestro autor «por parciales, que no pueden darnos el conocimiento de la realidad toda», y afirmando como método adecuado el tradicional de la filosofía perenne: la conjugación de experiencia y razón.

Acepta Cathrein la doctrina, también tradicional, de la Justicia como «virtud especial» que tiene por objeto «lo suyo». Y frente a los que, como Hans Kelsen, creen que es imposible determinar el concepto y contenido de «lo suyo», el P. Cathrein, siguiendo a Santo Tomás, entiende por «suyo» *quod est alteri debitum* (II-II, q. 57), esto es, lo que es debido a otro «secundum quemdam aequalitatis modum», y esto puede conocerse fácilmente considerando «lo suyo» en las tres clases de justicia, legal, distributiva y conmutativa, en las que, respectivamente, se establece lo que es debido al Estado o comunidad (en la justicia general o legal); lo que el Estado o comunidad debe dar a los súbditos, distribuyendo cargas y cargos proporcionalmente a sus capacidades y méritos (en la justicia distributiva); y lo que los miembros de la sociedad se deben unos a otros en un plano de igualdad (en la justicia conmutativa).

Del Derecho da Cathrein un triple concepto: a) «lo suyo» en las tres clases de justicia; b) objetivo-ley, y c) el subjetivo o facultad moral de las personas. Las propiedades y fines del Derecho son las que derivan de la justicia, esto es, la alteridad y la justicia, del derecho, así como la exigibilidad, pero negando que la coacción sea una propiedad del Derecho con lo cual hace una crítica y refuta las teorías que, al separar el Derecho de la Moral, o el fuero interno del fuero externo, atribuyen al Derecho como carácter distintivo el de la coacción (así lo han considerado, desde Thomasius y Kant, todo el positivismo y el marxismo-leninismo de nuestros días). El fin del Derecho es el fin de cada especie de justicia, y el «fin total» del orden jurídico es el de asegurar la paz y convivencia social⁹³.

93. Exactamente este es el fin que asigna SANTO TOMÁS al Derecho: *Operationes iustitiae ad servandam pacem inter homines ordinantur...* (*Summa Contra Gentes*, lib. III, cap. XXXIV).

Al hablar de las fuentes del Derecho, la doctrina de Cathrein es la contestación a un triple interrogante que se formula él mismo: 1) ¿Es el Estado la única fuente del Derecho? Rechaza radicalmente Cathrein esta pretensión que caracteriza al positivismo jurídico (a la que Welzel llama «omnipotencia legislativa» y la califica como «el pecado capital del positivismo jurídico», y que es negada también por Del Vecchio al negar que la «positividad», «estabilidad» y «politicidad» sean propiedades esenciales del Derecho). Rechaza, asimismo, Cathrein la teoría de la fuerza del escepticismo, de los sofistas y del cesarismo voluntarista romano; del mismo modo, combate las teorías de Tomasio, Hobbes, Rousseau y Kant sobre la coacción, y las más recientes de Gumplowiz, de Jellinek y la «lucha de clases» del marxismo; 2) ¿Es la convicción o el espíritu del pueblo, fuente del Derecho? Hace a este respecto Cathrein una razonada y dura crítica de la Escuela Histórica y de la doctrina de sus más caracterizados representantes; 3) ¿Es el Derecho un producto apriorístico «formal»? La negativa de nuestro autor le ofrece ocasión de criticar el formalismo neokantiano, sobre todo de Stammler, cuya doctrina desmenuza en contundente oposición.

El estudio del Derecho natural constituye la parte más importante de libro de Cathrein. Empieza dedicando algunas páginas a la historia del Derecho natural desde los pueblos orientales primitivos, pasando por Grecia y los juristas romanos, la Edad Media y Santo Tomás, la segunda escolástica de los autores de la Escuela Española del Derecho natural, y también las «desviaciones» demasiado «natural» en Grocio, Pufendorf y Tomasio, y demasiado «racional» en Kant, Fichte y Hegel.

El Derecho natural no es sólo un Derecho que *deba ser*, sino un Derecho verdadero, positivo (en el sentido de vigente y siempre actual), válido y existente, fundamento y límite del Derecho positivo. El Derecho natural no es simplemente, para Cathrein, un *ideal*, sino los principios superiores del Derecho, evidentes por sí mismos a todo los hombres, y las conclusiones necesarias de los mismos, que constituyen un bien común a todos los seres racionales. Por eso el Derecho natural es universal y necesario (como exigencia de la razón), inmutable e invariable en sus principios; de él derivan, por conclusión y determinación, las leyes positivas. El Derecho natural es, por ello, fundamento y justificación del Derecho positivo, no un sustituto de éste (aun cuando tenga un gran valor como fuente supletoria en forma de «equidad», «principios generales del Derecho», «principios de justicia»). Por Derecho natural subjetivo entiende nuestro autor «la totalidad de las facultades jurídicas que pertenecen a cada uno

inmediatamente por el Derecho natural objetivo y de relaciones dadas por la Naturaleza».

Seguidamente se extiende Cathrein en la exposición de las pruebas y fundamentación filosófica del Derecho natural. El Derecho natural —dice— no es la Filosofía del Derecho, sino el contenido principal que la Filosofía del Derecho trata de exponer y analizar científicamente, reduciéndolo a sus últimos principios. Cinco son las pruebas aportadas por Cathrein para demostrar no sólo la existencia racional (de la histórica ya ha hablado antes), sino la necesidad y fundamentación filosófica del Derecho natural: 1.^a El Derecho natural tiene su fundamento primario en su absoluta necesidad para la sociedad humana; 2.^a Por el concepto del Derecho: a) en sentido objetivo, son leyes que «por la naturaleza misma» mandan dar a cada uno (sociedad e individuos) lo suyo; b) en sentido subjetivo, los derechos correspondientes a las tres clases de justicia; 3.^a Por el concepto del deber, puesto que el hombre tiene deberes naturales que exigen derechos naturales; 4.^a La negación del Derecho natural socava el fundamento del Derecho positivo, porque del Derecho natural deriva la autoridad y la obediencia a las leyes justas, y el Derecho natural es el criterio para juzgar de la justicia del Derecho positivo; 5.^a Por las consecuencias antirracionales a que conduciría la negación del Derecho natural, ya que, negado el Derecho natural, no existiría ninguna ley injusta si la ley es sólo la voluntad del Estado⁹⁴; además, el positivismo tendría que negar el Derecho internacional porque un Estado sólo puede obligar a sus súbditos.

Con estos sólidos argumentos de firmeza filosófica, puede ya, como lo hace el autor, refutar las débiles objeciones de Savigny, de la Escuela Histórica, de Stahl y, sobre todo, ahogar y ridiculizar la fobia antiusnaturalista de Bergbohm. Con la doctrina escolástica afirma las relaciones entre Derecho natural y Derecho positivo, diciendo que el Derecho natural no hace innecesario e imposible el Derecho positivo, sino que, por el contrario, le postula para que desenvuelva la virtualidad de los principios del Derecho natural en las circunstancias históricas. Y, por último, afirma Cathrein que el Derecho no impide el progreso, es más, el Derecho mismo es un instrumento de civilización y progreso⁹⁵.

94. Lo cual ya había sido advertido por CICERÓN contra el positivista Carneades.

95. Véase nuestro trabajo *La realidad social cambiante y el progreso del Derecho*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid 1976.

Maritain

Otro filósofo del que queremos hacer mención especial y que ha ejercido una gran —y a veces polémica— influencia en la filosofía neoescolástica y también en el neotomismo jurídico, es Jacques Maritain, autor de numerosas obras filosóficas como «*Ciencia y sabiduría*», «*Los grados del saber*», «*Tres reformadores*», «*Humanismo integral*», «*La primacía de lo espiritual*» (polémica con Charles de Konink sobre el bien individual-bien común) y otras (todas ellas traducidas al castellano en América del Sur, donde ha ejercido gran influencia Maritain). Pero fijaremos aquí la atención, principalmente, en las que contienen la doctrina filosófico-jurídica del ilustre filósofo francés. Sobre todo, en su obra *Los derechos humanos y la ley natural*, 1942, de la que hay versiones inglesa, italiana y española (Buenos Aires, 1947).

Es misión de la Filosofía —dice Maritain— esclarecer y gobernar, defender y juzgar a los otros grados inferiores del saber. Y la Filosofía del Derecho es la búsqueda racional de los primeros principios universales del orden jurídico. Sin disolverse en Historia ni en Sociología, la Filosofía las *juzga*, condenando aquellas proposiciones que resultan incompatibles con las verdades vistas en la meditación filosófica; las *dirige* imprimiéndolas la orientación que se desprende de sus principios y conclusiones; y, por último, las *defiende* mostrando la fortaleza de sus fundamentos.

Hecha esta defensa de la Filosofía y de la Filosofía del Derecho lo cual es ya, de por sí, una crítica al antifilosofismo positivista, Maritain declara repetidas veces expresamente que acepta el tomismo al mismo tiempo que considera con penetración los problemas de la sociedad actual y las posibilidades y deberes de la sociedad cristiana de nuestro tiempo. Al antropocentrismo del Renacimiento y la Reforma, que es «un humanismo inhumano», Maritain opone un humanismo teocéntrico verdaderamente cristiano (el «humanismo integral»), que reconoce que «Dios es el centro del hombre; implica la condición del hombre pecador y rescatado, y la concepción cristiana de la gracia y la libertad». El cometido del humanismo integral cristiano ha de ser decisivo: sanar las conciencias del humanismo ateo del marxismo-comunismo. El hombre no será desconocido y anulado frente a Dios; no será rehabilitado sin Dios o contra Dios, sino *en* Dios. No hay más que una salida para la historia del mundo: *el régimen cristiano*. El hombre debe ser verdaderamente respetado en su relación con Dios y porque recibe todo de El. Humanismo, pero humanismo teocéntrico, «humanismo integral», «humanismo de la Encarnación».

La doctrina jurídica de Maritain, que se contiene principalmente (aunque no exclusivamente) en su obra *Los derechos humanos y la ley natural*, se centra primordialmente en torno a la doctrina de los derechos humanos, de la ley natural y del Derecho natural. Y de estos principios deriva su doctrina política.

Afirma, en primer lugar, la conciencia actual de ciertas verdades prácticas relativas a la vida social. Sobre estas verdades hay concepciones filosóficas diferentes, pero late en todas un denominador común: la idea de los derechos del hombre, que se entronca con la idea del Derecho natural como «vis ínsita in nobis» —definición de Cicerón y San Agustín⁹⁶—. Claro que el Derecho natural tiene que completarse, por la variedad de circunstancias, con las disposiciones de la ley positiva según los condicionamientos históricos. Por eso las Declaraciones de Derechos Humanos agrupan en un mismo conjunto derechos de grados varios: unos responden a las exigencias absolutas de la ley natural (como el derecho a la vida, libertad de conciencia; otros responden a exigencias del Derecho de gentes, fundado en el Derecho natural pero relativizado en sus modalidades por la ley humana y por el «uso común» o bien común (derecho de propiedad, de trabajo); otros responden a aspiraciones de la ley natural sancionados por el Derecho positivo con limitaciones del bien común (libertad de prensa, expresión, enseñanza, asociación).

La idea dominante en el pensamiento de Maritain es la afirmación de la *persona humana*, o mejor, de la dignidad de la persona humana exigida por la ley natural, en la que se fundamentan los derechos del hombre. Por eso son estos tres los conceptos que no pueden separarse en la doctrina de Jacques Maritain. Pero el personalismo no es subjetivismo ni individualismo, contra los que combate Maritain. El pensamiento personalista de Maritain se complementa con la idea comunitaria como exigencia del bien común. Persona, para Maritain, es algo más que individuo; es un individuo que se sostiene por la inteligencia y la voluntad y «sobrexiste espiritualmente en conocimiento y amor». Es un todo espiritual, es un universo en sí mismo. Decir que el hombre es persona es afirmar que «es totalidad e independencia; que es más que una parte». El valor de la persona y sus derechos surgen de que es la imagen de Dios. De ahí deriva su dignidad y el fundamento de sus derechos⁹⁷. En esta caracterización de la

96. Es el tácito denominador común —que fue común consenso— por el que los redactores de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre coincidieron, sin preguntarse —y porque no se preguntaron el por qué— en el articulado de la misma (según refiere el propio Maritain).

97. Este es el fundamento que expresamente reconoce la encíclica *Pacem in terris* de los derechos en ella declarados.

persona humana y la separación de lo temporal y espiritual, radica y fundamenta Maritain su doctrina del personalismo y del bien común. Pero si la persona es un todo, es *fin* y no medio, no es un todo cerrado, sino abierto a la vida social, a la comunicación y a la convivencia. El hombre es naturalmente social y la sociedad se forma como una exigencia de la naturaleza humana; es una sociedad de personas, con un bien propio, distinto del de los individuos que la componen. Pero ese bien debe ser, por esencia, humano y contribuir al perfeccionamiento de las personas humanas. El fin de la sociedad es el bien común de la misma, el del cuerpo social (no suma de los bienes individuales que disolvería a la sociedad en individuos —lo que conduciría a la anarquía—), pero es un bien común de personas humanas; es la comunión de las personas en el buen vivir, común al todo y a las partes. De aquí que los caracteres del bien común sean, para Maritain: la redistribución a las personas y ayuda a su desarrollo; la autoridad de la que el bien común es fundamento; y la moralidad intrínseca del bien común, que comprende la justicia y la rectitud moral.

Opone Maritain el carácter espiritual y la dignidad de la persona humana —personalismo— a la concepción que considera a la persona únicamente como parte del todo social y absorbida por éste —totalitarismo—. La persona forma parte de la sociedad; pero la trasciende y es superior a ella por su fin espiritual. Desde este punto de vista la sociedad y el bien común están subordinados, son medios —o fines intermedios o infravalentes— para la perfección de la persona humana y de su fin espiritual último, que es de orden superior. El hombre y la sociedad —afirma Maritain— se trascienden según relaciones diferentes. «El hombre se halla a sí mismo al subordinarse al grupo, y el grupo no alcanza su objetivo sino al servir al hombre». Como vemos, es un justo medio entre individualismo y estatismo, pero no es ni lo uno ni lo otro. Así, considerada la sociedad como una comunidad de personas se caracteriza por ser personalista —comunitaria, pluralista y técnica o crítica—. La filosofía política de Maritain es, pues, según él, un humanismo porque la sociedad así constituida, está fundada en la naturaleza humana y sobre la dignidad de la persona y sólo en ella los derechos humanos podrán tener su expresión y garantía.

Pero ¿qué son y cuáles, para Maritain, los derechos humanos? Para tratar filosóficamente la cuestión de los derechos humanos, empieza Maritain por examinar qué es el Derecho natural, partiendo de la filosofía griega, Sófocles («Antígona es la heroína eterna del Derecho natural»), Aristóteles, los estoicos y Cicerón, Santo Tomás, Vitoria y Suárez. Con ellos afirma: la existencia de una naturaleza

humana, la misma en todos los hombres; el hombre, dotado de inteligencia y libertad, con unos fines que responden a su naturaleza; la existencia de la ley natural (ley no escrita) como «un orden o disposición que la razón conoce y puede descubrir, y según la cual debe obrar para ponerse de acuerdo con los fines necesarios del ser humano». En otros términos, la ley natural es el conjunto de lo que debe hacerse y no hacerse que surge de un modo necesario del hecho de que el hombre es hombre. La ley no prescribe sólo hacer o no hacer, sino que reconoce derechos vinculados a la misma naturaleza del hombre. Si el hombre tiene el deber de tender a su destino, tiene el derecho de poner los medios para realizarlo. Y como la ley natural deriva de la ley eterna de Dios, en Dios está, en último término, el fundamento de los derechos humanos⁹⁸. Por eso refuta Maritain la filosofía que intenta fundar los derechos humanos en la pretensión de que el hombre no está sometido a ninguna ley, sino sólo a su libertad y voluntad.

El Derecho natural consiste en unos primeros principios, universales e invariables, de carácter muy general, sobre los derechos y los deberes básicos del ser humano, que se siguen del primer principio: «hacer el bien y evitar el mal», de un modo necesario. Es exactamente la doctrina expuesta por Santo Tomás explicando el célebre texto de la II-II, q. 94, a. 2 sobre las «tendencias o inclinaciones naturales del hombre de las que se deducen unos principios o preceptos que constituyen el «derecho natural» objetivo (aquí definido por Maritain), y en un conjunto de facultades morales, que son los «derechos naturales subjetivos».

Por lo que se refiere al Derecho de gentes, sigue también Maritain la doctrina tradicional que, desde Roma, Edad Media, Santo Tomás y autores de la Escuela Española del Derecho natural, es un tanto imprecisa⁹⁹ y es considerado como un Derecho «intermedio» entre el Derecho natural y el Derecho civil¹⁰⁰. El Derecho de gentes es —di-

98. Tras repetir la encíclica *Pacem in terris* que los derechos humanos se fundan en la naturaleza humana y en la ley natural, termina diciendo que, además y en último término, se fundamentan en Dios como autor de la naturaleza.

99. Desde la definición de GAYO: «*quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur; vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*» (*Digestum*, lib. 1, tit. 1, núm. 9), que corresponde al Derecho natural, pasando por la de SAN ISIDORO: «*ius gentium, quod eo iure omnes fere gentes utuntur*» (*Etymologiarum*, lib. 5, cap. 4-6, núms. 1-2), las palabras «*quasi*» de Cayo y «*fere*» de San Isidoro, han dado lugar a interpretaciones y conceptos confusos sobre la naturaleza del Derecho de gentes. Véase la notable investigación hecha a este respecto por el P. Santiago RAMÍREZ, O. P. en su libro *El Derecho de Gentes*, Ediciones Studium, Madrid-Buenos Aires 1955, *passim*.

100. E. SERRANO VILLAFANE, *Un autor de la Escuela Española del Derecho*

ce Maritain— ley común de la civilización y concierne, con el Derecho natural, a los derechos y deberes derivados del primer principio de un modo necesario, como *conclusión* necesaria, pero supuestas ciertas circunstancias de hecho. El Derecho positivo concierne también a los derechos y deberes que derivan del primer principio, pero de un modo contingente y por *determinación* racional y voluntaria de los legisladores. Pero uno y otro, el Derecho de gentes y el Derecho positivo tienen del Derecho natural fuerza de ley y se imponen a la conciencia.

Por último, Maritain hace una clasificación de los derechos humanos en tres grupos: 1.º Derechos de la persona humana en cuanto tal (derivados de su dignidad de persona); 2.º Derechos de la persona cívica (o derechos políticos que surgen de la ley positiva); 3.º Derechos de la persona obrera (esto es, del hombre «en función» y en el mundo del trabajo). La enumeración, dentro de cada grupo, es casi exhaustiva. Y estimamos que no sería exagerado pensar que su doctrina y clasificación de los derechos humanos haya sido tenida en cuenta en los solemnes documentos posteriores de Declaraciones de Derechos Humanos (por ejemplo, la encíclica *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII y la *Populorum Progressio* de Pablo VI, en la que le cita).

Principales representantes de la neoescolástica jurídica

A) En la filosofía jurídica en general

Podemos señalar, en primer lugar, a Prisco cuya obra *Filosofía del Derecho fundada en la Ética* (traducción española, 1879), es la afirmación sólida del primero de los principios de la filosofía jurídica cristiana, esto es, de que el orden jurídico es una parte del orden moral; de que el Derecho no puede separarse de la Moral y, ésta, a su vez, está entroncada en el orden metafísico del ser. También publicó este autor (arzobispo de Nápoles) *Lo Stato secondo il Diritto e secondo gl'insegnamenti di Leone XIII* (1886).

Taparelli, «*Ensayo teórico del Derecho natural apoyado en los hechos*» (traduc. esp. de M. Orti y Lara, Madrid, 1866-68, 4 vols.), en cuya obra su docto autor conjuga los principios del Derecho natural —inmutables— con la «materia» de su aplicación, los hechos,

Natural. Fray Miguel Bartolomé Salon, Madrid 1956. Y también, *Derecho Natural y Derecho Positivo. Derecho de Gentes y Derecho civil en los autores de la Escuela Española del Derecho Natural*, Madrid 1960.

que son variables. Se adelanta aquí Taparelli a refutar a quienes consideran al Derecho natural como abstracto, absolutamente inmutable («omnino inmutabilis») y antihistórico o ahistórico.

A. Pagano, *I criteri differenziali della Filosofia del Diritto e della Dogmatica giuridica*, en el que afirma que la distinción entre Filosofía del Derecho y Dogmática jurídica es análoga a la que existe entre «idea» y «concepto» del Derecho. La «idea» del Derecho es el orden racional al cual debe conformarse el orden jurídico positivo. El «concepto» deberá corresponder a la «idea», pero puede ser diferente. Ahora bien, no saliendo del campo de la Dogmática y guiándose solamente por el método empírico —lo cual constituye uno de los mayores errores del positivismo jurídico—, no se puede alcanzar la plena concepción del Derecho, ni formular un ideal jurídico. Esta incapacidad es el denominador común de las formas positivistas de la filosofía jurídica («Teoría general del Derecho», «Escuela analítica de Jurisprudencia», «Escuela del Derecho comparado»). Es preciso acudir a la filosofía —aquí a la Filosofía del Derecho— para que pueda darnos, «more philosophico», ese «concepto» e «ideal» jurídicos.

Dentro de la Escuela Católica del Derecho Natural están, entre otros: Liberatore, con su obra *Ethica et Juris naturae elementa* (1846); *Compendio di Filosofia del Diritto* (1878); *Institutiones Ethicae et Juris naturalis*, publicado al año siguiente de la encíclica «Aeterni Patris», y que fue uno de los libros de texto en nuestros estudios de Filosofía escolástica. La doctrina de Liberatore es la tradicional católica sobre el Derecho natural.

Costa-Rossetti es autor de *Philosophia moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturalis* (1886, 2.^a ed. 1892); A. Burri, *Le teorie politiche di San Tommaso e il moderno Diritto pubblico* (1884); V. Rivalentá, *Il rinnovamento della Giurisprudenza filosofica secondo la Scolastica* (1886), y *Diritto naturale e positivo* (1898).

Ya en nuestro siglo: G. B. Viavaschi, *La crisi attuale della Filosofia del Diritto* (1913, 2.^a ed. 1924); F. Aquilanti, *Filosofia del Diritto* (1916); M. Cordovani, *Il Diritto naturale nella moderna cultura italiana* (1924); *Lineamenti tomistici de una Filosofia del Diritto* (1934); *Elementa iuris naturalis internationalis* (1924); *Il cittadino e lo Stato nella Filosofia di S. Tommaso* (1944); F. Olgiati, *La rinascita del Diritto naturale in Italia* (1930); *La riduzione del concetto filosofico del Diritto al concetto di giustizia* (1932 y ediciones posteriores); *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino* (1944, hay ediciones posteriores); V. Viglietti, *Idea e concetto del Diritto* (1935); *Le premesse metafisiche della dottrina del Diritto*

(1938); A. Messineo, *Il Diritto internazionale nella dottrina cattolica* (1942 a 1944).

Guido Gonella, *La persona nella Filosofia del Diritto* (1938, 2.^a edición 1951); es un estudio concienzudo y completo del concepto y consideración de la persona, construido con un orden lógico admirable (la persona metafísica, social, jurídica, etc.), con exposición y crítica de los errores modernos acerca de la persona; *La nozione di bene comune* (1938); *Principi di un ordine sociale* (1944); G. Graneris, *L'amoralità del Diritto di fronte alla dottrina di S. Tommaso* (1940); *I caratteri del Diritto naturale nel «Saggio» di Taparelli* (1941); *Philosophia Juris* (1943); *Contributti tomistici alla Filosofia del Diritto* (1949).

En la neoescolástica jurídica alemana merecen destacarse como más caracterizados: Th. Meyer, S. J., *Institutiones Juris naturalis, seu philosophia naturalis, secundum principia D. Thomae Aquinatis* (1885-1900); Víctor Cathrein al cual hemos dedicado mayor atención más arriba. Sus obras *Moralphilosophie*, 1924, ha alcanzado la 6.^a edición, *Recht. Naturrecht und Positives Recht* (1909); *El Derecho Natural y el Derecho positivo*, traduc. española, 5.^a edición, 1946; *Das ius gentium in römischem Recht und beim hl. Thomas von Aquin* (1893); C. Guberlet, *Ethik und Naturrecht* (1883); Hertling; entusiasta restaurador del Derecho natural, y autor de: *Naturrecht und Sozialpolitik* (1893); *Recht, Staat und Gesellschaft* (1906); J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* (1909); *Christentum und Weltmoral* (1905); *Ethik und Recht* (1922); *Naturrecht und Völkerrecht*; Otto Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Augustinus* (1910); *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (1914); *Das Völkerrecht nach hl. Thomas v. Aquin* (1919); *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas* (1923); *Christliche Staatslehre und Politik* (1927); Martín Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin* (1925); *Die Geschichte der Scholastischen Methode* (1909); P. Tischleder, *Ursprung und Träger des Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und seine Schule* (1923); *Die Staatslehre des Franz Suarez* (1927); *Die Staatslehre Leos XIII* (1925); J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts* (1930).

Karl Petraschek, en su *System der Rechtsphilosophie* (1932) e influido por W. Sauer, fue uno de los autores que continuaron y renovaron en Alemania la tradición iusnaturalista católica. Distingue Petraschek entre un *Derecho natural estático* —integrado por principios fundamentales, inmutables, válidos para todos los tiempos y lugares, escasos en número, pero esenciales como fundamento ético del Derecho positivo—, y un *Derecho natural dinámico*, que agrega

un elemento variable y más concreto, condicionado por el carácter, el nivel ético, la situación histórica y política de un pueblo, y el progreso ético-cultural de la convivencia humana. Este autor confiere al Estado un rango vital supremo, y a la Iglesia, un rango valorativo supremo.

Otros autores, como Baunker, Landsberg, Baumgarten, Guardini, Walter, Klein, etc., además de los que luego citaremos entre los iusnaturalistas actuales, mantienen el sentido de la tradición católica, renovada por la neoescolástica, enriqueciendo y ampliando sus horizontes con nuevas orientaciones y con valiosas aportaciones doctrinales, iusfilosóficas y iusnaturalistas.

Por otra parte, encontramos autores cuyas obras revelan, de una u otra forma, la influencia de los principios en que se inspira el neoescolasticismo. Así, A. Vermeersch, *Quaestiones de Justitia* (1904, trad. esp. s/f); *Principes de Morale Sociale* (1922); Lottin, *Le Droit Naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs* (1933); Masarik, *El Derecho natural y el Derecho histórico* (1900); Tomsa, *Fundamentos filosóficos de la teoría del Derecho y del Estado en Cicerón* (1924); Tsatsos, K., *La misión de la Filosofía del Derecho en la cultura contemporánea* (1933); Scholten, P., *Derecho y Justicia* (1932); *Principios del Derecho* (1935); Horvath, B., *La doctrina de la justicia en Aristóteles* (931); Eriksen, A., *Derecho y Moral* (1900); Ameal, J., *As ideias sociais e politicas de Sao Tomás de Aquino* (Lisboa, 1942); *Santo Tomás de Aquino* (Madrid, 1945); Cabral de Moncada, L., *Universalismo e individualismo na concepção do Estado: Santo Tomás de Aquino* (1943); Merea, *Suárez jurista. O problema do poder civil* (1917); Aftalion, E. R., y García Olano, *La teoría de la institución* (1935); Aramburo, M., *Filosofía del Derecho*, 3 vols. Nueva York, 1924-1928. En esta obra el profesor Aramburo hace un análisis ontológico y lógico, ético y jurídico de los elementos ínsitos o añadidos al Derecho, lo que le permite diferenciar el Derecho de los otros órdenes normativos: Derecho y Religión; Derecho y Moral; Derecho y Usos sociales. El análisis ontológico-dialéctico del Derecho, le permite hacer, con la doctrina tradicional, la derivación: Metafísica-Etica-Derecho. O, en otros términos, afirmar una fundamentación metafísica de lo social humano, en el que lo jurídico se inserta en el orden moral y éste en el orden universal del ser. Naturaleza-Hombre-Sociedad y Derecho. Pero se trata de una «armonía de los contrarios ínsitos en el Derecho en el que Naturaleza y Razón, Razón e Historia se conjugan como se conjugan lo individual y lo social, la subjetividad e intersubjetividad. Tras exponer las «significaciones del Derecho», puede ya establecer los «caracteres formales» (entendida la forma en el sentido de la filosofía peren-

ne: como *quod dat essee rei*), lo que hace que sea Derecho y no otra cosa. Esto es filosofía, en este caso, un concepto «filosófico» del Derecho.

De propósito hemos dejado fuera de estas citas a los autores españoles, posteriores a la encíclica *«Aeterni Patris»*, porque dedicamos la parte final de este trabajo a la neoescolástica en la Filosofía del Derecho y el Derecho Natural en España.

B) *En el Derecho Natural*

Aun cuando en el apartado anterior hemos recogido, entre las obras de los autores allí mencionados, alguna relativa al «Derecho natural», sin embargo, dedicamos ahora expresamente a éste las páginas que siguen, significando que nos contraeremos, con alguna escasa excepción, al «renacimiento del Derecho natural» en la doctrina de la segunda postguerra mundial, que es cuando vencedores y vencidos, juristas y filósofos, gobernantes y políticos y, con ellos, todos los hombres de buena voluntad, sintieron la verdadera e imperiosa necesidad de acudir a un *Derecho superior* al Derecho positivo, que con tanta facilidad había sido burlado y despreciado como pocas veces lo fue en la historia. Y es de señalar que entre las direcciones iusnaturalistas de la última treintena transcurrida, y entre los juristas y filósofos que han propugnado la imperiosa necesidad de la «vuelta al Derecho natural», ninguna de ellas se ha referido ni querido resucitar el retorno al Derecho natural racionalista de los siglos XVII y XVIII que, por ahistórico y antihistórico, por prescindir de la naturaleza y de la historia, fue justamente combatido por la Escuela Histórica primero y por el positivismo después (aunque no tuvieran la honradez científica de distinguir entre *un* Derecho natural —al que justamente combatían— *del* Derecho natural de la tradición clásica al cual no podían alcanzar sus objeciones).

Quiere esto decir, que el Derecho natural renacido en la postguerra es el Derecho natural de la tradición clásica y de la filosofía escolástica y perenne de siempre. Pero dispuesto a «asimilar» cualquier elemento de verdad que pueda contribuir a extender la virtualidad de sus principios a las aplicaciones mudables y cambiantes de la circunstancia histórica. Un Derecho natural que, como la neoescolástica restaurada por la *«Aeterni Patris»*, no se recate en aceptar y tener en cuenta los nuevos elementos de verdad de la época; que sea «abierto» y «flexible» como lo es la eterna equidad griega y romana, que le permita conjugar la inmutabilidad de sus principios con las mudables materias y circunstancias que ha de regular.

Y tampoco al renacimiento protestante del Derecho natural podemos justamente encajarle en la tradición clásica, puesto que el re-

nacido Derecho natural que propugna no es sino un voluntarismo teónomo, derivado no de la ley eterna y menos de la «naturaleza humana» (que corrompida y destruida por el pecado original, no puede convertirse en norma reguladora de conducta). El renacido Derecho natural protestante se funda únicamente en la Voluntad y en la «Palabra» de Dios, lo cual supone que, frente al Derecho natural de la tradición clásica que es común a todos los hombres, uno y el mismo porque una y la misma es la naturaleza humana en que se funda, éste sólo sirva para los «creyentes» en la Palabra, confundiéndole con el la ley divino positiva¹⁰¹.

Dentro de la dirección iusnaturalista clásica y con las limitaciones señaladas, comprendemos a los siguientes autores: Manser¹⁰², Messner¹⁰³, Rommen¹⁰⁴, Küchenhoff¹⁰⁵, Hippel¹⁰⁶, Stadtmüller¹⁰⁷, Von der Heydte¹⁰⁸, Graneris¹⁰⁹, Olgiati¹¹⁰, Di Carlo¹¹¹, Nava¹¹², Belfiore¹¹³, Beccari¹¹⁴, Bender¹¹⁵, Biavaschi¹¹⁶, Cammarata¹¹⁷, Orec-

101. Nuestro libro *Concepciones Iusnaturalistas Actuales*, 2.ª edición, Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid 1977, cap. Iusnaturalismo y protestantismo contemporáneo.

102. *Das Naturrecht in thomistischen Belauchtung* (1944); *La esencia del tomismo*, traduc. esp. 1953.

103. MESSNER, *Naturrecht und Natur des Rechtes* (1956); *Naturrecht ist Existenzordnung* (1957); *Das Naturrecht* (1958), traduc. esp. 1959); *Das Naturrecht im positiven Recht* (1959); *The Postward Natural Law Revival and Its Outcome* (1959); *Sociologia moderna y Derecho natural* (1964).

104. H. ROMMEN, *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts* (1936 y 1947), hay traduc. francesa, inglesa, italiana y española, México 1950); *El Estado en el pensamiento católico*, traduc. esp. 1956; *The Revival of Natural Law thinking in the USA*.

105. KÜCHENHOFF, *Naturrecht und Christentum* (1948); *Law and Coscience* (1960).

106. ERNEST VON HIPPEL, *Rechtsgesetz und Naturgesetz* (1949); *Rechtspositivismus und Naturrecht* (1954); *Die Ontologie des Rechts* (1959).

107. G. STADTMÜLLER, *Das Naturrechts im Lichte der gestichtlichen Erfahrung* (1948).

108. VON DER HEYDTE, *Existenzphilosophie und Naturrecht* (1948); *Von Wesen des Naturrechts* (1957); *Johannes Messner und das Naturrecht* (1959).

109. G. GRANERIS, *Philosophia Iuris* (1943); *Contributi thomistici alla Filosofia del Diritto* (1943 y ediciones posteriores).

110. OLGIATI, *La rinascita del diritto naturale* (1930); *Le problème du droit naturel* (1953); *Il concetto di giuridicità en San Tommaso d'Aquino* (1951).

111. E. DI CARLO, *Il Diritto naturale nell'attuale fase del pensiero italiano* (1932); *Una nuova filosofia del Diritto?* (1953).

112. NAVA, *Morte e rinascita del diritto naturale* (1953); *Il diritto naturale come struttura della persona* (1954).

113. L. BELLOFIORE, *La persona umana nel pensiero e nella vita contemporanea* (1951).

114. BECCARI, *Diritto naturale e positivo nella storia del pensiero politico* (1956).

115. J. BENDER, *Philosophia Juris*, 2.ª edic. 1955.

116. BIAVASCHI, *Il diritto naturale nel moderno pensiero filosofico-giuridico* (1953).

117. CAMMARATA, *Studi sul problema del diritto naturale* (1936).

chia¹¹⁸, Meerssemann¹¹⁹, Overbeke¹²⁰, Dalby¹²¹, Begin¹²², Delhaye¹²³, Lachance¹²⁴, Leclercq¹²⁵, Fuchs¹²⁶, Pizzorni¹²⁷, Passerin d'Entreves¹²⁸, Ambrosetti¹²⁹, Favara¹³⁰, M. Villey¹³¹, que es un expositor brillante y entusiasta defensor del «Derecho natural clásico», por el que entiende el aristotélico-tomista, y de la filosofía cristiana; Frosini, *L'attualità del diritto naturale* (1961); Noubel, *Le réalisme et l'idée de droit naturel chez S. Thomas d'Aquin* (1942); Bertrand de Jouvenel, *L'idée du droit naturel* (1959); Louis Maria Raymond, *Une vision juridique et politique. Contribution à l'étude du droit naturel* (1957); Sibert, *Droit naturel et positif* (1952), y Aurel David, *Structure de la personne humaine* (1955); *La base du droit naturel* (1956).

Y de propósito hemos dejado, para ser citado y porque merece mención aparte, al ilustre maestro de la Filosofía del Derecho, Gior-

118. R. ORECCHIA, *Le legge ingiuste ed altri saggi* (1957); *Il diritto naturale nel pensiero di Pio XII* (1954); *Il diritto naturale nel pensiero filosofico-giuridico* (1954).

119. MEERSSEMANN, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs* (1932).

120. OVERBEKE, *La loi naturelle et le droit naturel chez S. Thomas* (1957).

121. J. DALBY, *The catholic conception of the Law of Nature* (Oxford 1943).

122. BEGIN, *Natural Law and Positive Law* (1959).

123. DELHAYE, *Permanece du Droit naturel* (Bruxelles, 1961).

124. L. LACHANCE, *La loi naturelle et le droit naturel selon chez S. Thomas* (1975); *Le concept du Droit selon Aristote et S. Thomas* (1948); *Le Droit et les droits de l'homme* (1959).

125. Jacques LECLERCQ, *Note sur la position actuelle du droit naturel* (1938); *Leçons du Droit naturel*, 5 vols. (1947-1954); *Du Droit Naturel à la Sociologie* (1960, traduc. esp. 1961); *Le Droit Naturel est-il de la Moral ou du Droit?* (1960).

126. J. FUCHS, *Lex Naturae* (1955); *Naturrecht und positives Recht* (1958-59); *Le Droit Naturel*, traduc. franc. 1960.

127. R. PIZZORNI, *Il vero concetto del diritto naturale* (1954); *La rinascita del diritto naturale nella scienza moderna del diritto* (1956); *I principali precetti della legge e del diritto naturale* (1957); *Diritto naturale e Diritto positivo* (1960); *Legge morale e Diritto* (1960); *Limiti e compiti del Diritto positivo secondo S. Tommaso* (1960); *Necessità di un ritorno alla dottrina tomistica del diritto naturale* (1960); *La lex aeterna come fondamento ultimo del Diritto secondo S. Tommaso* (1961); *Natura e necessità del Diritto positivo secondo S. Tommaso* (1961).

128. A. PASSERIN D'ENTREVES, *Il concetto del diritto naturale* (1926); *Contributo a la teoria e alla storia del diritto naturale* (1932); *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino* (1937); *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy* (1952, versión italiana (1954), vers. española (1972); *Le Droit Naturel*, obra colectiva Kelsen, Perelman et collab. P.U.F., 1958).

129. G. AMBROSETTI, *La storia del diritto naturale nella storia dell'Occidente* (1963); *Presenza del diritto naturale nello spirito dell'Occidente* (1964); *Diritto naturale cristiano* (1964, varias ediciones).

130. F. FAVARA, *De Iure Naturali in doctrina Papae Pii XII* (1966).

131. M. VILLEY, *Deux concepts du droit naturel* (1953); *Existe-t-il encore un droit naturel?* (1957); *Abregé du droit naturel classique* (1961, trad. esp. 1966).

gio Del Vecchio, porque, aun no encuadrándole en ninguna dirección determinada, su iusnaturalismo, basado en un «personalismo jurídico-moral» y un «humanismo cristiano», hace que sus numerosas publicaciones sobre el Derecho natural, aparecidas todas en su segunda época (después de 1939, cuyo año marcó un hito importantísimo en la vida de Del Vecchio), merezcan la mayor atención y puedan catalogarse dentro de la tradición clásica de la filosofía perenne (de la que habla repetidas veces en los términos más elogiosos) y de la filosofía cristiana cuyas verdades y principios fueron tan vivamente sentidos y fielmente profesados por él en sus últimos años ¹³².

II.—LA NEOESCOLÁSTICA JURÍDICA EN ESPAÑA

En la última veintena del siglo XIX el pensamiento jurídico español discurría fundamentalmente por los cauces del krausismo, del historicismo y del neotomismo, este último como expresión más conocida de la tercera escolástica en abierta polémica con las otras corrientes doctrinales de signo progresista y democrático.

El pensamiento neoescolástico apareció en España a través de las obras de Taparelli, Liberatore, Sanseverino y Prisco. Muy vinculado a la doctrina tradicionalista, el neoescolasticismo surgió con una significación polémica frente al espíritu encarnado en el laicismo, en el racionalismo y en la democracia liberal, frutos privilegiados de las revoluciones religiosa, filosófica y política que en los siglos anteriores habían llevado a cabo respectivamente, Lutero, Descartes y Rousseau. La neoescolástica respondió vigorosamente a la corriente secularizadora de los tiempos modernos condenando el liberalismo, subrayando la armonía existente entre la fe y la razón y restaurando el tomismo, como manifestación de su deseo de volver al sano pensamiento tradicional para ponerlo en contacto con las realidades de la época. Este contacto con la filosofía tradicional resultó altamente provechoso y fecundo para su filosofía moral jurídica y política en cuanto que posibilitó la superación del voluntarismo y del fideismo propios del

132. G. DEL VECCHIO, *Essenza del diritto naturale* (1952); *Dispute e conclusioni sul diritto naturale* (1953); *Presupposti, concetto e principio del Diritto. L'idea del diritto naturale* (1959); *Diritto naturale e unità europea* (1958); *Assertioni sui rapporti tra iusnaturalismo e diritto internazionale* (1961). V. nuestro reciente trabajo, *Del Vecchio: del idealismo crítico y ético al iusnaturalismo personalista*. «Revista de Ciencias Sociales», n.º 20. Valparaíso (Chile) 1982.

tradicionalismo filosófico en el objetivismo ético de Santo Tomás y en general de la filosofía perenne¹³³.

Por otra parte, el krausismo, la Escuela Histórica y el movimiento neoescolástico —salvando las diferencias, y diferencias esenciales de los supuestos de que parte—, se aproximan en su oposición al individualismo y en la defensa de la concepción orgánica de la sociedad; de otro lado, el tradicionalismo y la neoescolástica constituyen una réplica al krausismo, hegelianismo y, en general, a la significación de las diversas corrientes del pensamiento racionalista, individualista, progresista, y democrático liberal, que hunden sus raíces en la triple revolución religiosa, filosófica y política mencionadas, que perfilan el curso de los tiempos modernos.

En efecto, la Europa de la modernidad se considera como la antítesis de la Cristiandad medieval; de ahí que la actitud de los tradicionales ante Europa sea de claro recelo. La neoescolástica, filosofía cristiana del hombre, del mundo y de la vida, pretende seguir la misión histórica de España enlazando con el contenido doctrinal de la Cristiandad, entendida como la versión cristiana de la realidad social, marginada cuando no violentamente atacada en la génesis de la civilización moderna. Por eso la antítesis de la secularización la constituyó la tradición.

Pero es preciso, para evitar confusiones terminológicas, delimitar las fronteras conceptuales entre tradición y otros términos más o menos afines. Es preciso distinguir tradición de conservadurismo, reaccionarismo, ultranotianismo, e incluso integristismo, en el sentido que éste tiene. Hay que evitar, asimismo, la confusión entre tradición y «tradicionalismo», entendiendo por éste el sistema filosófico que con tal nombre surge en los comienzos del siglo XIX como reacción, inclinada al fideísmo, contra la contradicción entre razón y fe, que es una de las constantes de la filosofía de la modernidad¹³⁴. La tradición, tanto en su visión del pasado como en sus principios doctrinales no se identifica con ningún sistema concreto, sino más bien con las amplias categorías de la «filosofía perenne», (aspecto histórico) o con las verdades y principios de la «filosofía cristiana» (aspecto religioso-doctrinal). Y por lo que se refiere a nuestro siglo XIX, «la situación de los pensadores tradicionales es claramente más intensa

133. J. J. GIL CREMADES, *El reformismo español* (krausismo, Escuela Histórica, Neotomismo). Edic. Ariel, Barcelona 1969, pp. 157 ss., 166 ss.; A. OLLERO TASSARA, Juan Manuel Orti y Lara (1826-1904). *Tradición y Secularización en el siglo XIX español*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1972.

134. E. SERRANO VILLAFANE, *El tradicionalismo filosófico y Donoso Cortés*, Speiro, Madrid 1977, en cuyo trabajo distinguimos y delimitamos el concepto de «tradicionalismo filosófico» como sistema que allí caracterizamos.

con el renacer de la filosofía escolástica propugnado por la Iglesia, que con el sistema llamado «tradicionalista», que acabaría siendo rechazado por ella»¹³⁵.

Presentar la tradición como contrasecularización es, por otra parte, una necesidad que se corresponde exactamente con la realidad histórica y doctrinal. A la revolución religiosa de la Reforma, a la revolución filosófica del racionalismo y a la revolución política de las que es «heredero universal» el siglo XIX y con las que construye su triple programa «secularizador», opondrá la tradición su triple y correlativo orden de verdades fundamentales sobre las que se asienta la doctrina común de los autores tradicionales a quienes aquí llamamos neoescolásticos jurídicos y políticos.

1.º En primer lugar, siendo la *religión* católica el primer objetivo de los ataques de los innovadores revolucionarios, que la suponen el obstáculo fundamental para sus fines, la filosofía neoescolástica española desplegará una intensa labor apologética, centrada sobre todo en la armonía entre Fe y Ciencia.

2.º Los innovadores de la secularización fomentarán la difusión de los *sistemas filosóficos* que tentados por la «novedad» rompen toda conexión con los logros históricos que constituyen el acervo común de la multisecular «filosofía perenne». Es preciso entonces buscar en la «perennidad» la virtualidad de los principios aplicables a la actualidad, como condición precisa y universal de un auténtico progreso intelectual, para demostrar que la perennidad es el mejor signo de la actualidad. La identificación de la tradición con las verdades filosófico-teológicas en que se inspira la filosofía cristiana, hace que ésta sea el mejor antídoto del espíritu racionalista y anticatólico modernos.

3.º Por último, a la revolución *política*, la misión contrarrevolucionaria y contrasecularizadora de los tradicionales se concretará en una rotunda y categórica oposición al liberalismo, al que el propio Pontífice León XIII, que con la *Aeterni Patris* había restaurado oficialmente la filosofía neoescolástica y cristiana, dedicaría nueve años más tarde la encíclica *Libertas* condenando los errores del liberalismo.

Además de Fernández Henestrosa, que en 1888 publicó *Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino* (Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), Orti y Lara y el P. Zeferrino González son los autores españoles más caracterizados de la filosofía tradicional de mediados del siglo XIX, después de Balmes y antes del florecimiento del neoescolasticismo filosófico-jurídico que

dará paso a otras figuras como Eduardo de Hinojosa, Pidal y Mon, Mendive, Enrique Gil Robles, Mendizábal Martín, etc., a alguno de los cuales dedicamos especial atención.

Ceferino González, O. P.

El cardenal Ceferino González —dice Grabmann— «debe ser contado entre los primeros representantes el movimiento neoescolástico de todos los países». Fue un entusiasta propulsor y sistematizador de la filosofía tomista. Entre sus obras más importantes se encuentran: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (Manila 1864, Madrid 1886); *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praeertim ecclesiasticae iuventutis* (3 vols. Madrid 1868), que obtuvo nueve ediciones, versión alemana (Ratisbona 1885) y fue puesto como texto por Mercier en Lovaina, y que nosotros tuvimos en nuestros estudios de Filosofía; *Filosofía elemental* (2 vols. Madrid 1873), con siete ediciones; *Historia de la Filosofía* (3 vols. Madrid 1878, 2.^a edic. 4 vols. 1886, traduc. francesa, París 1891); *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*, recopilados por Alejandro Pidal y Mon (2 vols., Madrid 1873); *La Biblia y la Ciencia* (2 vols. Madrid 1891).

Con la primera obra, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* que fue calificada por Menéndez Pelayo como «la mejor de las exposiciones modernas de la filosofía escolástica», y que fue fruto de su enseñanza en Manila, el P. Ceferino González se dio ya a conocer fuera de España. El autor, admirador de Balmes, parece imitar aquí el plan de su *Filosofía fundamental*. Se propone examinar los temas fundamentales de la filosofía, desde la metafísica, pasando por la cosmología, la criteriología y la psicología, a la ética y doctrina social. Nuestro autor asimila y expone con lucidez las doctrinas tomistas en continuo contraste crítico con todas las teorías de la filosofía moderna. Con sus obras didácticas, *Philosophia elementaria* y *Filosofía elemental*, contribuyó eficazmente a la difusión del tomismo en los centros de enseñanza media y universitaria. Pero su obra mayor, *Historia de la Filosofía*, notable y meritoria para su tiempo, es, sin duda, la que más notoriedad dio a nuestro autor y ha sido durante muchos muchos años texto insustituible; en ella, el autor hace una exposición y crítica objetivas de sistemas y filósofos, resaltando de ellos verdades universalmente reconocidas, lo que acrecienta más su pensamiento tomista como capaz de «progresar» y «asimilar», dentro de una línea tradicional permanente, las conquistas logradas por el avance de las ciencias. El P. Ceferino González figura así como «el principal restaurador del neoescolasticismo en España, adelantándose en años al

movimiento neotomista promovido por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII»¹³⁶.

En torno al P. Ceferino González se formó en Madrid un notable grupo de seguidores, que se formaron en el tomismo. Se destaca su discípulo Alejandro Pidal y Mon, que fue diputado y ministro y promovió el Movimiento de Unión Católica. Su libro, *Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1875) causó gran impacto y fue guía para otros que le siguieron. Escribió también este autor: *Balmes y Donoso Cortés* (1883); *La metafísica contra el naturalismo* (1887); *La Iglesia y los problemas políticos y sociales* (1893); *Noción metafísica de la finalidad humana*; *Discursos y artículos literarios* (1910). Intervino Pidal y Mon en la polémica de *La Ciencia Española*, tratando de atraerse a Menéndez Pelayo al tomismo.

Francisco Fernández de Henestrosa que escribió sobre las «*Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino*», cuya obra fue justamente premiada por la Real Academia de Ciencias Políticas y Sociales, la cual daba así el espaldarazo más que al autor del libro galardonado, al contenido del mismo en el que la doctrina de la Ley y de la Justicia en el Aquinatense, eran el argumento más sólido contra el positivismo jurídico y el liberalismo político, entonces en boga. Pou y Ordinas, profesor en Zaragoza, publicó *Prolegómenos o Introducción general al estudio del Derecho y Principios de Derecho Natural* (Barcelona 1877, Zaragoza 1879). Hernández Pajarnés fue profesor en Zaragoza y después de Metafísica en Madrid, donde sucedió a Orti y Lara; escribió: *Estudios críticos sobre la filosofía positivista* (contra el monismo de Haeckel); *Principios de Metafísica: I. Ontología; II. Cosmología; III. Psicología; Principios de Lógica fundamental* (Madrid 1906); *La cuestión religiosa; Fundamentos históricos del cristianismo; La cuestión romana; La restauración de la filosofía tomista*. Miralles Sbert, obispo de Mallorca (1860-1920), escribió: *Santo Tomás de Aquino y el moderno régimen constitucional* (1890); *La filosofía cristiana y la restauración* (1891); *Indicaciones sobre la ejecución de la encíclica Aeterni Patris* (1893); *Una cuestión escolástica* (1895).

Eduardo de Hinojosa, historiador del Derecho, fue un eminente jurista que, aparte de las obras de su especialidad, *Historia general del Derecho español* (Madrid 1887, que alcanzó numerosas ediciones posteriores), nos ha dejado notables estudios monográficos de Filosofía del Derecho; *El dominico Francisco de Vitoria, gran maestro del Derecho Internacional de Europa* (1889), discurso de ingreso en la

136. T. URDÁÑOZ, *Historia de la Filosofía*, t. V. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975, p. 623.

Real Academia de la Historia, en el que Hinojosa descubrió la importancia de Francisco de Vitoria en la formulación de los principios del Derecho Internacional. Otro estudio monográfico muy interesante de filosofía política es el titulado, *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su país, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

En un grupo de jesuitas, suarecianos y tomistas, como Francisco Suárez¹³⁷, aparte del P. Cuevas y el P. Urraburu, citados más arriba en la filosofía escolástica general, está el P. José Mendive (1836-1906), que escribió: *Ontología, Derecho Natural; Institutiones philosophiae scholasticae ad mentem D. Thomae ac Suarecii: Logica, Ontologia, Psicologia, Cosmologia, Theodicea, Ethica et Jus naturae* (1887); *Institutiones theologiae dogmaticae scholasticae* (1895). Gabino Márquez, *Compendio de filosofía escolástica*, 2 vols. (1915); *Etica, Filosofía moral*, 2 vols. Madrid, Escelicer, 1943.

Orti y Lara

Mención aparte y mayor atención tiene que merecernos el ilustre iusfilósofo neoescolástico Juan Manuel Orti y Lara por la importancia que tiene en la Filosofía del Derecho y el Derecho Natural, primero, como fogoso e implacable detractor del krausismo en España, y también porque es el más relevante y dinámico entre los filósofos seculares defensores del tomismo. Cursó Filosofía y Derecho en la Universidad de Granada, de la que fue pronto catedrático. Seguidamente, desde 1880 ocupó la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. En la capital de España se unió al círculo tomista del P. Cefirino González. Pero ya en Granada se había formado en un tomismo integral en el estudio asiduo de Santo Tomás y de los neotomistas italianos Liberatore, Taparelli (cuya obra tradujo al español), Sanseverino, Prisco, del que prologó su *Filosofía del Derecho fundada en la Etica*, Madrid 1879, y Zigliara, a todos los cuales cita con frecuencia en sus obras. También ya desde Granada se reveló como publicista polémico y escritor de la filosofía. En Madrid dirigió las revistas «La Ciudad de Dios», «La Ciencia Cristiana» y «El Universo», y fue un batallador incansable combatiendo no sólo al krausismo, sino al

137. En nuestro trabajo, *Un autor de la Escuela Española del Derecho Natural*. Fray Miguel Bartolomé Salom, recogemos la polémica suscitada en torno al tomismo de Francisco Suárez, y creemos haber quedado claramente demostrada su afirmativa.

liberalismo y otros errores. Por ello fue considerado como intransigente y reaccionario por sus constantes ataques a las diversas formas del pensamiento moderno en tonos rudos e hirientes, extendiendo a veces sus censuras a los mismos católicos que mantenían posiciones más abiertas. Pero fue un mantenedor constante y vulgarizador fogoso de la filosofía tomista de la que revela tener un profundo conocimiento y de la que supo asimilar los más sutiles conceptos metafísicos.

Obras: Las obras de Orti y Lara fueron las siguientes: *Introducción a la Filosofía y especialmente a la Metafísica*, Madrid 1888, que, con la obra posterior, *Lecciones de Metafísica y filosofía natural según la mente de Santo Tomás*, constituyen el libro de texto más usado en las escuelas a través de medio siglo; *Psicología y Lógica* (1863 y 1880); *Ética o principios de filosofía moral* (1874-1888); *Introducción al estudio del Derecho y Principios de Derecho Natural* (1878); *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo* (1864). Entre sus trabajos apologeticos destacan: *Ensayo sobre el catolicismo en sus relaciones con la dignidad del hombre* (1864); *La ciencia y la divina revelación* (1881); *Vindicación de Balmes y de la filosofía católica*, publicado en «La Ciudad de Dios», I y II, 1870; *Los puntos negros de la ciencia moderna*, en «La Ciencia Cristiana», I-II, 1877; *La Moral y el Derecho*, en «La Ciudad de Dios», 1870. Algunos otros libros y numerosos folletos, artículos de revista y de periódicos, reseñas bibliográficas, traducciones y prólogos; Discursos de Recepción o de Ingreso¹³⁸ forman la ingente labor de este filósofo.

En sus obras filosóficas y en cuantas ocasiones propicias se le presentan, habla Orti y Lara de las relaciones entre filosofía y teología y los servicios que mutuamente se prestan, subrayando que «los oficios de la filosofía en obsequio de la fe, lejos de abatirla a la condición de simple esclava, la engrandecen y elevan hasta una dignidad verdaderamente sublime conforme a la hermosa máxima: «servire Deo regnare est». Recíprocamente destaca la influencia en la filosofía de «los doctores y escritores católicos, guiados y sostenidos por la 'doble luz' de la razón y de la fe estrechamente unidas en la verdad»¹³⁹. Con esto, no sólo reafirma Orti y Lara la tradicional tesis católica de la armonía entra la razón y la fe, declarada infaliblemente por el Conci-

138. Una bibliografía detallada puede verse en A. OLLERO TASSARA, *Universidad y Política. Tradición y secularización en el siglo XIX*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1972, pp. 215 y ss. También en T. URDÁNOZ, *ob. cit.*, p. 624 y nota 39. Y G. FRAILE y T. URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía española*, II-B.A.C., Madrid 1972, pp. 116 ss.

139. Prólogo a su *Psicología y Lógica*, de 1863 y a su *Psicología*, edic. 1880, cita de A. OLLERO TASSARA, *ob. cit.*, p. 44, nota 8.

lio Vaticano I, sino que nos revela nuestro autor la distancia que le separa —y separa esencialmente— del racionalismo y del fideísmo.

Pero no es el filósofo puro Orti y Lara, con serlo, el que aquí nos interesa, sino el filósofo del Derecho. Toda su labor filosófica aparece matizada por un claro interés por los temas éticos, cuya relevancia contrasecularizadora era evidente. Por otra parte, las vicisitudes académicas de su época y la influencia de la neoescolástica italiana, sobre todo de Prisco y Taparelli, le llevan felizmente a dedicar particular atención a los problemas jurídicos y su tratamiento filosófico, que es el sello inconfundible que distingue a los filósofos del Derecho de los meros juristas, por notables que éstos sean, mientras no abandonan o se cierran en los métodos científicos. No es —diríamos en términos escolásticos— el «*objectum quod*», que puede ser el mismo, sino el «*objetum quo*», el método o camino para llegar al objeto, lo que separa a unos de otros.

Autoliberado de la influencia que sobre él tuvieron en un principio los autores del «tradicionalismo filosófico», y claramente ubicado en la filosofía neoescolástica por la ortodoxia de Balmes y la doctrina de los autores italianos (especialmente Liberatore y Sanseverino en filosofía general, y Prisco y Taparelli en la filosofía político-jurídica), Orti y Lara no se conforma con ser un «convencido», sino que, como tal y buen docente y escritor, quiso transmitir su pensamiento a sus discípulos y al círculo bien extendido de los lectores de sus revistas y artículos.

La doctrina filosófico-jurídica de Orti y Lara la encontramos en sus obras sobre Ética y Derecho que hemos mencionado más arriba. Y en ellas aparecen afirmados los supuestos y principios fundamentales del neoescolasticismo jurídico ya recogidos por nosotros. En primer lugar, un *teocentrismo jurídico*, que hace derivar de Dios —de su Razón y Voluntad— el primero y supremo principio regulador del universo todo —*ley eterna*— y del «microcosmos» espiritual y libre del hombre —*ley moral natural*—, para llegar por conclusión y determinación, al orden de la convivencia social —*ley positiva*—. Esta trilogía de la ley, con la que San Agustín construye el teocentrismo jurídico, fue aceptada plenamente y sistematizada por Santo Tomás, y seguida por la filosofía cristiana de todos los tiempos. Una moral sin Dios, una moral autónoma, es —dice Orti y Lara— «uno de los mayores absurdos que pueden deshonrar a la razón»¹⁴⁰. Ni tampoco cabe hablar de una ley natural basada exclusivamente en la naturaleza humana, porque «la idea de Dios está necesariamente en el con-

140. J. M. ORTI Y LARA, *Ética*, Madrid 1878, p. XI.

cepto de la ley natural»¹⁴¹. Como consecuencia, un Derecho «demasiado natural» o «demasiado racional»¹⁴², y no digamos un Derecho ateo, esto es, que o niega a Dios o prescinde de El, es una verdadera contradicción.

Otro de los principios de la neoescolástica jurídica, que más arriba expusimos y brevemente comentamos, fue el *objetivismo ético*. También este principio lo es —y fundamental— para Orti y Lara, porque para nuestro autor, la razón no es «creadora» del orden moral y jurídico, como quería Kant, sino solamente «conocedora» de los mismos y de sus principios ordenadores —ley moral y ley positiva— que están fuera y sobre nosotros. Tanto la Moral como el Derecho —dice Dilthey contra Kant— «no son producto, sino hallazgo». El orden moral porque se funda en la naturaleza y realidad misma de las cosas. Las acciones buenas o malas se distinguen esencialmente por su relación con dicho orden, conocido (no creado) por la razón humana y que procede de la razón y sabiduría divinas. Frente al positivismo moral y jurídico para el que las acciones son buenas o malas porque están mandadas o prohibidas —«*bonum quia praeceptum et malum quia prohibitum*»—, el objetivismo ético-jurídico proclama: «*praeceptum quia bonum et prohibitum quia malum*», esto es, que los actos de la ley natural no son buenos o malos porque estén mandados o prohibidos, sino que, siendo buenos o malos, «por naturaleza», la razón los conoce y propone a la voluntad su acción u omisión.

Pero el objetivismo ético nos conduce a una concepción teleológica o finalista del universo. El mundo todo es «cosmos» y no «caos» porque las cosas están ordenadas. Y el orden es la «recta razón de las cosas a sus fines respectivos». Esto supone la existencia y jerarquía de unos fines: fines temporales y fines espirituales; fines intermedios y fin último. El fin último del hombre es espiritual y, por tanto, superior a los fines intermedios y a los fines temporales. La ley o elemento ordenador del mundo inanimado o animado no humano, dirige estos seres a sus fines respectivos, a los que van pasiva y ejecutivamente los primeros, activa e intuitivamente los segundos. Mientras que la ley moral dirige los «actos humanos» inteligente y libremente al fin último del hombre. Esto nos lleva a un tercer problema —principios también de la filosofía jurídica neoescolástica—, a tratar de los órdenes normativos del obrar humano. Esto es, de la Moral y el Derecho y de sus relaciones.

141. J. M. ORTI Y LARA, *Ética*, Madrid ed. 1874, p. 80, citas de A. Ollero Tassara, Orti y Lara, «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», 11/2. Granada 1971, p. 17, notas 18 y 19.

142. E. SERRANO VILLAFANE, *Concepciones Iusnaturalistas Actuales*, Madrid 1977, 2.ª edición, p. 14.

Las relaciones entre Derecho y Moral, uno de los problemas más discutidos de la filosofía jurídica —«Cabo de Hornos» de la Filosofía del Derecho lo llaman Jhering y Croce—; es fundamental y los momentos por los que ha pasado en la historia y en la doctrina han sido: 1) identificación o confusión entre Derecho y Moral; 2) distinción sin separación; 3) separación radical entre ambos; y 4) un acercamiento armónico postulado por la unidad del acto humano y las beneficiosas consecuencias que de esta armonía se derivan (como de la armonía entre razón y fe, filosofía y teología, según hemos dicho más arriba), lo que nos permitiría condensar las relaciones entre Derecho y Moral en esta simple pero expresiva fórmula: Unión sin confusión y distinción sin separación. El pensamiento de Orti y Lara al respecto es terminante en cuanto al repudio de la separación entre Derecho y Moral, a la que llama «asalto de la iniquidad». Pero si el Derecho es una parte de la Moral, inscrito *en* ella, «el Derecho propiamente dicho no es otra cosa sino la misma ley moral aplicada a las relaciones de los hombres entre sí; la Ciencia del Derecho es la misma Moral, según que esta última ciencia nos enseña las acciones que exige de nosotros la justicia»¹⁴³. Bien que nuestro autor habla de «las relaciones de los hombres entre sí» (alteridad propia del Derecho) pero como objeto y contenido de la Ley moral» con lo cual no queda perfectamente perfilada la distinción entre Moral y Derecho ni delimitado el carácter propiamente «jurídico» dentro de lo ético-moral. Y esto es aún más de extrañar cuanto que en *La Filosofía del Derecho fundada en la Etica*, de Prisco (prolongada por Orti y Lara) se señala ya con claridad la caracterización del fin «social» del Derecho: «conservar las relaciones necesarias a la sociedad humana para lograr que se cumpla el orden de la vida presente» (pág. 108 de la obra de Prisco).

Revela, asimismo, su estricto tomismo nuestro autor al pretender darnos el concepto del Derecho. De las tres acepciones clásicas que desde Roma, se vienen dando del Derecho (como «*facultas agendi*» o derecho subjetivo; como «*norma agendi*» o Derecho-objetivo-ley y como «lo justo», objeto de la justicia), Orti y Lara califica como «impropia» la acepción del Derecho como norma (acaso por sus recelos positivistas), y de las otras dos estima que la «primera y principal» significación del Derecho es la que lo entiende como «lo suyo», esto es, lo que se debe a otro —el «*quod est alteri debitum*» de la II-II de Santo Tomás—, y de esta caepción deriva la «facultad» del sujeto para «exigir» su cumplimiento. Pero la existencia de lo suyo y la

143. J. M. ORTI Y LARA, *Introducción al estudio del Derecho*, Madrid 1873, p. 30; y *La Moral y el Derecho*, p. 182, ap. Ollero Tassara, *ob. cit.*, p. 20.

posibilidad de exigirlo, sólo es posible en el ámbito de los seres racionales y libres (la libertad es consecuencia de la racionalidad porque sólo la razón permite conocer la proporción de medios al fin que propone luego a la voluntad). Por eso sólo pueden ser sujetos del Derecho los hombres, y no los animales como quería el krausismo cuya ridícula creencia es calificada por nuestro autor como «estrambótica especie» (*Introducción al estudio del Derecho*, pág. 57, nota 1).

Junto con la libertad, que es propiedad común a todos los actos humanos, Orti y Lara estima como peculiar del Derecho la alteridad que pasa a ser bilateralidad cuando al derecho de una corresponden obligaciones por parte de los demás. Si se añade la «exigibilidad», alteridad y exigencia de un deber distinguirán el Derecho de otras relaciones de alteridad (como los usos sociales) que no son, sin embargo, Derecho.

Pero ni la fundamentación ética del Derecho, ni las relaciones poco precisas entre Moral y Derecho, pueden llevarnos a una mescolanza indeterminada de términos como Ética, Derecho Natural y Filosofía del Derecho en el pensamiento de nuestro autor. La aversión a la metafísica medieval, la «secularización» iniciada por Grocio y consumada por Tomasio y por Kant y el intento del positivismo del siglo XIX de descristianizar el orden jurídico, pretendió, primero, la separación del Derecho natural de la Filosofía del Derecho, repudiando el Derecho natural como consideración valorativa y ontológica, y reduciendo la Filosofía del Derecho a una investigación científica de los conceptos jurídicos fundamentales del ordenamiento jurídico positivo, por vía de inducción o comparación histórica.

Orti y Lara seguirá afirmando, con la doctrina tradicional, la sustantividad y subsistencia del Derecho natural como «una parte» de la ley moral natural (la relativa a la justicia y convivencia entre los hombres), que ha entendido ya como «participación de la ley eterna en la criatura racional» (definición tomista de la I-II, q. 90, a. 4). Del mismo modo, la ley humana, como conclusión y determinación de la ley natural, está basada y fundamentada en la ley natural. El Derecho positivo queda reducido a una aplicación de los principios universales e inmutables iusnaturales a las circunstancias cambiantes e históricas de la sociedad que regulan.

Muy parco es, sin embargo, nuestro autor al determinar el contenido del Derecho natural y ello se explica por la circunstancia polémica contrasecularizadora que es una constante en la mente de Orti y Lara. Sentirse generoso a la hora de «reconocer» las «libertades» que los innovadores preconizan, la «autonomía» de las distintas esferas humanas de libertad propugnadas por el krausismo (empezando por la libertad religiosa, científica, artística, etc.), sería mucho pedir

—dice Ollero Tasasra— al combativo contrasecularizador y fogoso antikrausista que es el ilustre jienense. Eso no autoriza a pensar en modo alguno que Orti y Lara desconozca los derechos humanos derivados de su consideración ética de la persona y de la dignidad de ésta, así como de la significación que da a los derechos subjetivos y a los hombres como sujetos racionales y libres de los derechos.

Pero el sujeto de Derecho, racional y libre, es también naturalmente social. La sociabilidad natural del hombre —que no es el supuesto «estado de naturaleza»— excluye un origen convencional de la sociedad —el «contrato social»—, que es considerada como un organismo viviente, como un conjunto de familias (no de individuos), según la concepción tomista. La doctrina política del Orti y Lara es la tradicional escolástica en la sistematización que, con la teoría de las «causas» ha dado la Escuela Española del Derecho Natural, sobre todo Vitoria y Suárez. La autoridad es la «causa formal» de la sociedad, lo que convierte a la masa en multitud organizada¹⁴⁴. La autoridad proviene de Dios y lejos de depender del pueblo, es el pueblo el que depende de ella, aunque pueda a la vez servirle de cauce electivo. Las formas de gobierno que ejercen la autoridad son variables y transitorias. «La autoridad viene de Dios y sus formas del hombre» y son moralmente indiferentes. «Serán óptimas las que sean administradas por varones óptimos»¹⁴⁵. Comparte Orti y Lara la predilección aristotélico-tomista por la monarquía, y la monarquía absoluta le parece la forma ideal del Estado cristiano aunque, como hemos visto, se fija más en la categoría moral de los gobernantes, que pueden hacer preferibles formas teóricamente imperfectas.

Enrique Gil Robles

El ilustre profesor de Salamanca, Enrique Gil Robles (1849-1908) es otra de las figuras más destacadas del neoescolasticismo jurídico español. El marco doctrinal de la segunda mitad del siglo XIX es el que ya señalamos al hablar de Orti y Lara: la triple revolución religiosa, filosófica y política que, respectivamente se retrotraen al origen del protestantismo, del racionalismo y del liberalismo político. El pensamiento de Gil Robles es la continuación de una réplica rigurosamente científica que el pensamiento católico había llevado contra

144. Pero no es esta concepción orgánica de la sociedad, afirmada por ORTI y LARA, el organicismo krausista, ni la moderna doctrina orgánica de base monista.

145. ORTI y LARA, *Ética*, pp. 248, 202, 256, citas de Ollero Tassara, *ob. cit.*, p. 25, notas 59, 61, 62.

la obra y el magisterio de krausistas, hegelianos y demócratas (filosofías «importadas» de Alemania) y concretamente el intento frente a esas «novedades», de retorcida estructura y comprensión, de elaborar una teoría tradicional y católica del Derecho con firmes bases metafísicas.

En sus obras, *Tratado de Derecho Político, según los principios de la filosofía y el Derecho cristiano* (2 vols., Salamanca 1899), *Ensayo de Metodología Jurídica* (1893), Gil Robles ofrece una síntesis profunda y original del tradicionalismo español (no del «tradicionalismo» sistema filosófico) y del neotomismo, «replantando, incluso, el pensamiento tradicional en muchos de sus motivos más centrales y característicos, en cuanto que pudieran ser interpretados torcidamente o insinuar alguna proximidad con el pensamiento revolucionario —doctrinas sobre el origen de la autoridad, soberanía...»¹⁴⁶.

El pensamiento de Gil Robles —lo dice él mismo— se basa en la epistemología del realismo aristotélico-tomista, propio de la filosofía tradicional y compatible con el mensaje revelado¹⁴⁷. El *realismo* aristotélico —tomista— que es realismo metafísico del *ser*, realismo gnoseológico del *conocer* y realismo ético-jurídico —del *obrar*—¹⁴⁸, son las mejores armas que puede esgrimir nuestro autor, y así lo hace, para criticar rigurosamente al krausismo y al positivismo en sus principios y en sus métodos; en sus principios, porque ambos dejan al descubierto su ausencia de metafísica (que es el enemigo mayor del positivismo y del racionalismo) que «subyacen en el krausismo». Y la metafísica es el fundamento de la ética, del Derecho y del orden social.

Consecuencia del realismo metafísico es el *objetivismo ético* firmemente proclamado por Gil Robles, porque el orden jurídico se fundamenta en el orden moral y éste está entroncado en el orden ontológico del ser. Porque, en definitiva, el deber, objeto de la Moral y del Derecho, no es sino un aspecto del ser, objeto de la Metafísica¹⁴⁹. En la doctrina tradicional, que es la seguida por Gil Robles, la bondad o malicia de una ley moral, la justicia o injusticia de una

146. E. GIL ROBLES, *Tratado de Derecho Político*, 3.^a edic. I. Madrid 1961, pp. 12-14, cita de M. A. MONTORO BALLESTEROS, *Enrique Gil Robles*, en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez». Granada, núm. 11/2, p. 87 y nota 18.

147. E. GIL ROBLES, *Ensayo de Metodología Jurídica*, Salamanca 1893, pp. 75 ss., 196 ss.

148. E. SERRANO VILLAFANE, *Realismo filosófico en Santo Tomás*, Instituto de Estudios Jurídicos, Madrid 1974, *passim*; y también: *Metafísica del ser, teoría realista del conocimiento y praxis ético-jurídico*, Instituto de Estudios Jurídicos, Madrid 1977.

149. E. SERRANO VILLAFANE, *La Filosofía del Derecho y el Derecho natural de Heinrich Rommen*, Madrid 1973, cap. Metafísica y Derecho.

ley jurídica no dependen de ser producto de la voluntad, lo que no pasaría de ser un voluntarismo, de uno o de muchos, sino de su conformidad esencial con la norma de recta razón y de ésta con la naturaleza o esencia de las cosas. Son éstas las que imponen su mandato u oposición porque *son* buenas o malas en sí, y no es la voluntad precipiente la que crea, mandándolas o prohibiéndolas, su esencial naturaleza, su bondad o maldad intrínsecas. La naturaleza, el ser de las cosas está ya ahí; el papel de la razón es reconocerla y proponérsela a la voluntad libre, y no se puede ordenar a la voluntad sino según la que es fuente de toda voluntad y de toda ley. Las leyes todas —dice San Agustín— reciben su razón de ley de la «Razón y Voluntad de Dios que manda conservar el orden»: el orden universal, el orden moral y el orden jurídico-social. Es la ley eterna, de la que la ley natural es una «participación», y la ley positiva humana una «derivación». Tomismo jurídico puro.

Por eso el objetivismo ético de Gil Robles afirma que el fundamento ontológico último del mundo ético-jurídico reside en Dios y en la naturaleza humana, lo que supone admitir junto al Derecho humano positivo un Derecho divino y un Derecho natural en donde encuentra su base, fundamento y razón última de su legitimidad, porque la ley humana no es pura expresión de poder, mera legalidad, sino que exige una legitimidad, que la tiene por su contenido moral y por su ulterior orden ontológico universal cuyo Creador, Ordenador y Legislador es Dios.

La doctrina de la ley eterna es el punto de partida y vértice de la pirámide para explicar el Derecho divino positivo y el Derecho natural. La ley eterna es, para Gil Robles, la establecida por Dios «en cuanto autor de la naturaleza, de sus inmediatas propiedades y de sus respectivos órdenes y leyes; esto es, como Causa primera y remota», mientras que el Derecho divino positivo será «el establecido directa y personalmente por Dios como causa próxima, a través de la revelación»¹⁵⁰. La ley eterna, según esto, no es más que el orden, o mejor, ordenación que Dios ha impuesto a las cosas desde el principio de la creación, en virtud de la cual se puede «conservar el orden (concepto de San Agustín) o «dirigir» los movimientos de los seres y los actos de los hombres (concepto de Sto. Tomás). Pero como el hombre es el único ser de la creación que «puede conocer» y «realizar» activa y racionalmente el orden, de aquí que la ley eterna «participada al hombre» constituye la ley natural. Y regulando la ley natural los actos todos de todas las virtudes, en orden al fin último del hombre, el Derecho, que es una parte de la Moral, se refiere y limita

150. E. GIL ROBLES, *Tratado de Derecho Político*, II, p. 296.

a los actos de una virtud especial, que es la justicia, en orden al fin temporal de la sociedad, que es el bien común. Así pues, el Derecho natural, o el adjetivo «natural» aplicado al Derecho, quiere decir que no es preter ni sobrenatural en cuanto tenga a Dios por autor próximo, sino únicamente como Causa primera, en cuanto Autor de la naturaleza y por el concurso de los hechos y de las causas segundas. En otros términos, para Gil Robles, el Derecho natural lo es y se llama así: por ser conforme a la naturaleza del hombre; por no proceder de acción preternatural o sobrenatural de Dios; y por conocerlo el hombre no por la revelación divina, sino por la razón natural (la «naturalis ratio» deductiva ciceroniana). El Derecho natural tiene así un doble fundamento: primero, en las «tendencias esenciales naturales» de la persona humana de las que la razón natural deductiva y recta hace derivar unos principios que se traducen en preceptos y en facultades, ambos naturales (derecho natural objetivo y derechos naturales subjetivos); y un segundo y último fundamento en Dios, como autor de la naturaleza, no como autor directo de ese Derecho (eso sería Derecho divino positivo).

Y el Derecho natural no sólo toma su nombre como derivado de la naturaleza humana y en ella fundamentado, sino también sus propiedades: es *uno* en el tiempo o inmutable, y uno en el espacio o universal. Pero, siguiendo la distinción hecha por Suárez entre un «Derecho natural preceptivo» y un «Derecho natural dominativo», Gil Robles, en otros términos, pero con idéntica significación, distingue un «Derecho divino natural» y un «Derecho natural adventicio o derivado». Por el primero entiende el que «es del ser y de aquello que necesariamente encierra y supone la naturaleza del ser, no de lo que ella deriva por actos contingentes y algún género de intervención y arbitrio»; mientras que el «Derecho mediatamente natural, natural adventicio, o natural derivado» es el que no se fundamenta ni se refiere a aquello que «necesariamente encierra y supone la naturaleza del ser» (eso es, las tendencias esenciales de su naturaleza), sino que se refiere a «situaciones y hechos contingentes en que tiene más o menos intervención e influjo el acto humano»¹⁵¹. Se trata de un Derecho natural secundario o aplicado. De este Derecho natural forma parte como el grado más próximo el Derecho divino natural, el Derecho de Gentes, «en cuanto, por más conforme a la naturaleza, es común a todos o casi todas las gentes»¹⁵², porque si la razón indi-

151. *Ibid.*, pp. 296-297, cita de M. A. Ballesteros, *ob. cit.*, pp. 90-91 y notas 29 y 3.

152. La fórmula «común a todas o casi todas las gentes» ha sido la causa del confusiónismo acerca del concepto del Derecho de Gentes: «quod fere omnes gentes utuntur (San Isidoro, Graciano, etc.). Ver nuestra nota 99.

vidual no lo descubre siempre fácilmente, la razón social colectiva, por el concurso de los varios órganos, lo comprende casi con la misma facilidad que cada persona física los primeros principios de la ley natural»¹⁵³. Gil Robles, siguiendo a Santo Tomás y a los autores de la Escuela Española del Derecho Natural, considera el Derecho de Gentes como un «Derecho intermedio» entre el Derecho natural y el Derecho positivo, de los cuales se distingue, pero está más cerca a aquél que éste; es un Derecho natural secundario, como Derecho común a todas las gentes.

Por lo que se refiere al derecho subjetivo, como «*facultas agendi*», derivado de la exigibilidad de «lo suyo» —«*quod est alteri debitum*» aquinatense—, Gil Robles sigue la doctrina que estimamos también tradicional en la escolástica, porque no estamos de acuerdo con Lottin cuando en su libro *Le concept du droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs* (1933), afirma que ni los teólogos y juristas medievales, «comprendido Santo Tomás» conocieran la noción del derecho subjetivo¹⁵⁴. Gil Robles a este respecto no se limita a estudiar el Derecho natural como legalidad objetiva —«*norma agendi*»—, sino que considera los derechos naturales subjetivos como «medios naturales que el hombre tiene para el cumplimiento de sus fines»; de la proyección del hombre a sus fines específicos y de la ordenación de las personas morales al servicio de aquél, surgen los derechos de la persona, tanto física como jurídica, como una exigencia de sus respectivas naturalezas en orden al adecuado y justo cumplimiento de sus específicos fines¹⁵⁵. También aquí, como ha hecho con el Derecho natural objetivo, distingue nuestro autor entre derechos naturales nativos o primarios y adventicios o derivados, según que deriven necesariamente de la naturaleza de las personas físicas o morales, como una exigencia sustancial de las mismas en orden a la plena realización de sus fines (derecho a la integridad, independencia o libertad, dignidad, igualdad, propiedad), o que se determinen por hechos y actos ulteriores a la existencia de la persona y de sus necesidades concretas y contingentes que derivan de la situación específica de las personas en el orden jurídico social.

Contra el liberalismo revolucionario, al que combate, afirma Gil Robles que estos derechos no son ilimitados ni absolutos, sino limi-

153. E. GIL ROBLES, *Tratado de Derecho Político*, t. II, p. 297.

154. Lo que hemos demostrado inexacto en nuestro trabajo *El derecho subjetivo*, Madrid 1970, en el que, entre otros, citamos el documentado estudio del P. HERING, *De jure subjective sumpto apud Sanctum Thomam* (1939), en el que recoge las decenas de citas en que el Aquinatense habla del Derecho en sentido subjetivo.

155. E. GIL ROBLES, *Tratado de Derecho Político*, t. I, p. 142.

tados y concretos, tal como exige el desenvolvimiento de la persona, física y moral, en el marco de una sociedad articulada orgánicamente en donde los derechos y libertades de cada persona han de coexistir y concretarse con los derechos y libertades de los demás, y los de todas ellas con los de Dios ¹⁵⁶. Y contra la Revolución francesa, que mientras proclamaba solemnemente en la Asamblea la Libertad (con mayúscula) y los derechos abstractos del «ciudadano», estaba guillotinando en la calle a los hombres portadores de derechos naturales y libertades concretas, Gil Robles afirma vigorosamente que estos derechos y libertades no son formales y abstractos como los entendió el liberalismo y el movimiento constitucionalista, sino históricos, concretos y positivos, porque el hombre es un ser histórico y concreto, y la sociedad y el Estado se justifican en sus respectivas esferas en la medida en que reconozcan, determinen, protejan, hagan posible y cooperen, según el principio de subsidiariedad, a la realización de los mismos ¹⁵⁷.

Por último, el Derecho positivo es el establecido por el hombre en la ley consuetudinaria o escrita, deduciendo y determinando los preceptos del Derecho natural. El Derecho positivo es una exigencia de justicia y seguridad para la ordenación real y efectiva de la vida social, la cual debe llevarse a efecto, incluso coactivamente, cuando la bondad intrínseca del precepto (su conformidad con el Derecho natural) no sea suficiente para provocar la obediencia de los súbditos, o cuando éstos no quieran cumplirlo voluntariamente.

Es muy interesante la doctrina jurídico-política de Gil Robles sobre la legalidad y legitimidad, de la que nos hemos ocupado en otra ocasión ¹⁵⁸. Para Gil Robles, la legitimidad de cualquier institución es «su conformidad con la ley, en toda la extensión de la palabra, y, por lo tanto, con la ley divina, natural y positiva y con la humana, ya consuetudinaria ya escrita» ¹⁵⁹. Con este concepto amplio de legitimidad, quedan excluidos el simple voluntarismo legalista, el positivismo jurídico que identifica el Derecho con el Derecho positivo y éste con la ley, cualquiera que sea su contenido. Este es el mayor error del positivismo que había de acarrear los mayores desastres políticos. Si la ley es la voluntad de legislador, el Derecho positivo, sólo por serlo, será «legal» porque ha sido establecido y sirve a los fines de seguridad y orden, aun cuando sea injusto; cualquier institución meramente *puesta* aunque esté en disconformidad con la ley di-

156. *Ibid.*, pp. 176 y 206-207; 222, 257-258.

157. *Ibid.*, pp. 204, 209-210, 311-312; tomo II: pp. 15, 16, 17, 18, 21-22, citas de M. A. Ballesteros, *ob. cit.*, p. 95 y notas 42 y 44.

158. E. SERRANO VILLAFANE, *Legalidad y legitimidad*, Madrid 1966, inédito.

159. E. GIL ROBLES, *Tratado de Derecho Político*, t. II, p. 345.

vina y natural, tendrá el carácter de «legalidad» si «formalmente» ha sido establecida conforme a los requisitos, también «legales», previamente establecidos. Esta legalidad meramente formal podría convertir en Derecho y ley las mayores arbitrariedades y despotismos como bien denunciaba ya Cicerón contra Carneades. Es más, ateniéndose sólo a la «legalidad», prescindiendo de la legitimidad, no habría leyes ni instituciones injustas porque les faltaría el criterio y la medida de su justicia o injusticia. Por eso Gil Robles desde su concepto de legitimidad critica duramente la idea de «legalidad» liberal, revolucionaria y positivista como puro legalismo pragmático, que podrá explicarnos la vigencia, positividad, aplicación y eficacia de una ley o institución jurídica, pero nunca «justificar» su validez intrínseca que sólo puede hacerlo la «legitimidad», es decir, su conformidad con la ley eterna, o natural o, al menos, su no oposición a las mismas.

Cierto que normalmente la legitimidad acompaña a la legalidad y ésta traduce la legitimidad en disposiciones positivas, por lo que la legitimidad postula la legalidad, y la legalidad encuentra su justificación en la legitimidad justificadora; es misión de la prudencia política legislativa convertir la legalidad en legitimidad. Así se evitarán las antinomias, contradicciones y fuerte tensión entre legalidad y legitimidad que, desde Antígona es una constante en la historia, y que suelen resolverse en la práctica por medios violentos, siempre «ilegales» y no siempre legítimos.

La doctrina política de Gil Robles es también rigurosamente la tradicional, acrecentada, como en toda la neoescolástica, con la asimilación de los elementos aprovechables de los tiempos modernos. Afirma la concepción orgánica de la sociedad, articulada sobre una pluralidad de grupos dotados de personalidad y de una esfera de relativa y analógica autonomía y autarquía propias (familia, municipio, provincia, región, Estado nacional), cuyos grupos se estructuran y conforman con sus ordenamientos jurídicos parciales, pudiendo así hablarse de un Derecho familiar, municipal provincial, regional y nacional o político, lo que supone también una concepción orgánica del Derecho, lejos del monismo jurídico de la estatalidad del Derecho y de la intromisión abusiva del Estado en el ámbito autárquico de los grupos intermedios, usurpando funciones propias de éstos, y ahogando las libertades concretas que gozaron en la sociedad tradicional cristiana.

Jurista eminente y iusfilósofo en cuanto busca los últimos fundamentos y justificación del Derecho, firmemente persuadido de la dignidad y excelencia del estudio del Derecho, así como de su poder su influencia en la honestidad pública y en la prosperidad de los pueblos y viendo, incluso, en los estudios jurídicos «un tónico contra

los males de la patria», dedicó Gil Robles los últimos años de profesorado vertiendo en un sólido tratado las ideas fundamentales del Derecho y de la ciencia política, según los principios de la filosofía y el Derecho cristianos, que son el contenido de su *Ensayo de Metodología Jurídica*, como réplica ardorosa y contundente a la orientación racionalista, idealista y positivista de los estudios jurídicos, y como exposición de las líneas fundamentales del método más riguroso para el conocimiento y la investigación del Derecho y para elaborar y defender una teoría católica del mismo.

Aparte de estas dos figuras destacadas del neoescolasticismo jurídico español, merecen también mención, dentro de la restauración neoescolástica del Derecho natural, Rafael Rodríguez de Cepeda (1850-1918), catedrático de la Universidad de Valencia y doctor «honoris causa» de la Universidad de Lovaina, que escribió la obra *Elementos de Derecho Natural*, que alcanzó en 1918 la 7.^a edición. En este libro, el autor revela claramente su ubicación en la neoescolástica jurídica, considerando el Derecho como una parte de la Moral sin que por ello los confunda o identifique. Dedicó las primeras lecciones —Parte Preliminar— a tratar de la *Ética General*: teoría de los actos humanos, su naturaleza, moralidad, libertad; ley eterna y ley natural. En la Parte General, estudia el *Derecho Natural*, la ley jurídica natural y las leyes jurídico-positivas. Afirma decididamente la «imposibilidad de separar el Derecho de la Moral» aduciendo los argumentos metafísicos y psicológicos que demuestran esta imposibilidad. Expone y critica las teorías del Derecho basadas en un principio materialista, el idealismo de Kant y Hegel, y hace una contundente refutación del krausismo y de las doctrinas positivistas. En la Parte Especial del libro se estudian, en varias lecciones, los «derechos innatos» y los «derechos adquiridos». Por último, en la parte que titula «Derecho Social», tras unas nociones generales expone la doctrina de la «sociedad doméstica» —conyugal, filial, heril— destacando su carácter moral y jurídico. Al Estado, la autoridad política y problemas del poder civil, su origen, forma y funciones, dedica buen número de lecciones, para terminar con una lección sobre el Derecho Natural Internacional, y otra sobre la Iglesia y sus relaciones con el Estado. A través del libro cita numerosas veces a Santo Tomás y Suárez y a los filósofos neoescolásticos italianos Costa Rosetti, Prisco y Taparelli.

Luis Mendizábal Martín (1859-1931), catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid, fue un entusiasta y laborioso propulsor y renovador de los estudios de Derecho Natural. Publicó algunas importantes obras como *La fórmula de la Justicia* (1900); *Principios de Derecho Natural* (1903); *Principios morales*

básicos (1915); *El indestructible Derecho Natural* (1931); y *Tratado de Derecho Natural* (7.^a edición 1928-31), en colaboración con su hijo, también profesor, Alfredo Mendizábal Villalba. En los tres grandes volúmenes de esta obra, el profesor Mendizábal expone: I.—La teoría fundamental del Derecho; II.—El Derecho en la vida, Derecho privado: estudio filosófico de sus instituciones fundamentales y referencias críticas al Derecho positivo; Derecho público: Constitucional, Administrativo, Penal (estudiado filosóficamente en sus instituciones fundamentales con referencias críticas al Derecho positivo).

Eduardo Callejo de la Cuesta (1875-1950), catedrático de Derecho Natural y autor de las siguientes obras: *Monismo y dualismo en la concepción del Derecho*; *Relaciones del Derecho positivo con el Derecho Natural* (1948).

José Mendive, S. J. (1836-1906), que escribió *Elementos de Derecho Natural*. Pedro López Sánchez (1840-1906), profesor de la Universidad de Madrid y autor de una documentada obra titulada *Apuntes sobre Filosofía del Derecho y Derecho Internacional*. El Marqués de Vadillo (1842-1919), catedrático de la Universidad de Madrid y autor de *Lecciones de Derecho Natural* (2.^a ed. 1913) y *Resumen de Derecho Natural* (1918), en cuyas obras se revela iusnaturalista tradicional con gran influencia de Orti y Lara.

Aun cuando no profesaran oficialmente la Filosofía del Derecho y el Derecho Natural, se han distinguido como notables «juristas-filósofos» algunos autores que, como hiciera Cicerón en su tiempo, han querido buscar en la Filosofía de Derecho la esencia y naturaleza misma de lo jurídico, y han pretendido saciar su inquietud filosófica, que no les puede proporcionar la ciencia jurídica, en esa otra instancia superior de investigación de ultimidades filosófico-jurídicas que es el Derecho Natural y la Filosofía del Derecho. Y también, y sobre todo, porque, como buenos juristas, quieren conocer la fundamentación y justificación del Derecho y de las instituciones jurídicas, y este es un problema —el problema del «derecho del Derecho»— al que sólo la filosofía puede dar cumplida respuesta. Es el primero entre nosotros el ilustre jurista José Castán Tobeñas, catedrático de Derecho Civil y presidente del Tribunal Supremo. Su prestigiosa obra *Derecho Civil español, común y foral*, que está próxima a la veintena de ediciones, es la fuente indispensable, desde hace muchos años, de formación jurídica de Derecho Civil de todos los opositores españoles a cualquiera de las especialidades en que estén programados temas de «Derecho Civil». Ya en esta su obra capital, pero sobre todo en numerosas monografías, cultiva temas de filosofía jurídica y de Derecho Natural y todos ellos orientados y siguiendo el

pensamiento jurídico cristiano. Entre estas publicaciones son de destacar: *En torno al Derecho Natural* (1940); *La idea de Justicia* (1956); *Las Escuelas jurídicas y el concepto del Derecho* (1947); *El Derecho y sus rasgos a través del pensamiento español, clásico y moderno, popular y erudito* (1949); *La Equidad y sus tipos históricos en la cultura occidental europea* (1950); *La formulación judicial del Derecho y el arbitrio de equidad* (1953); *El Derecho subjetivo* (1955); *Los derechos del hombre* (1968); *La idea de Justicia social* (1966); *Humanismo y Derecho* (1961); *La justicia y su contenido a la luz de las concepciones clásicas y modernas* (1967).

Ignacio Casso Romero, catedrático de Derecho Civil de quien, además de su obra *Derecho Civil Español* (1926), son notables algunos de sus estudios monográficos y especialmente: *Exposición y crítica de los modernos sistemas jurídicos a la luz de la teoría tomista del conocimiento* (1926); *El Derecho y su dinámica* (1949), en el que sigue la doctrina tradicional de la derivación del Derecho positivo del Derecho natural, que es su fundamento y justificación, por lo que critica consecuentemente al positivismo jurídico.

Federico de Castro y Bravo, catedrático de Derecho Civil y Juez permanente del Tribunal Internacional de La Haya, defiende la orientación espiritualista del tomismo y de los autores de la Escuela Española del Derecho Natural. Su obra *Derecho Civil de España* (1942, con numerosas ediciones) es, sobre todo su conocida *Introducción o Parte General*, un verdadero tratado de Derecho Natural y de filosofía jurídica. La teoría de las «fuentes del Derecho» le da ocasión para hacer una magnífica y erudita exposición de la «teoría de la ley», de la costumbre, de «los principios generales del Derecho» y de la «equidad», que son otras tantas lecciones inspiradas en la doctrina clásica tradicional de la filosofía jurídica escolástica. Es más, desde esta perspectiva crítica al positivismo jurídico y a los sistemas jurídicos contemporáneos, de los que es gran conocedor.

Antonio Hernández Gil, catedrático de Derecho Civil y presidente de la Comisión Nacional de Codificación de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, y del Consejo de Estado, ha escrito una interesante y documentada obra, *Metodología del Derecho* (1945), a la que ha sustituido la muy notable *Metodología de la Ciencia del Derecho*, I-II-III, Madrid 1971-1973 en la que, con una erudición filosófico-jurídica poco común, el autor estudia: Las concepciones y los métodos jurídicos tradicionales. El proceso de su revisión. Expansión y superación del positivismo (I). Las corrientes generales del pensamiento: fenomenología, existencialismo, marxismo, sociología, neopositivismo y estructuralismo, y la proyección de todos estos sistemas en el Derecho (II). Y en el volumen III trata de la nueva

evolución de las posiciones y directrices metodológicas, y la tensión formalismo-antiformalismo.

Hernández Gil es un verdadero y significado «jurista-filósofo» de los que no pueden contentarse con el dogmatismo científico ni pararse en la fría letra de los códigos. Su inquietud filosófica y su honradez científica le piden mucho más: encontrar las «ultimidades» filosóficas del Derecho para fundamentar sus argumentos jurídico-profesionales y para justificar y no sólo explicar el por qué de las instituciones y la razón última, los primeros principios en que se basan las sentencias judiciales. La Ciencia del Derecho ni la Jurisprudencia de los tribunales pueden desdeñar y menos prescindir de la Filosofía del Derecho que, en su perspectiva iusnaturalista, es la que suministra a la primera los principios que el legislador debe convertir, o al menos no contradecir, al elaborar el Derecho. Y la Jurisprudencia, en su misión práctica de interpretar y aplicar el Derecho no puede ignorar que el Derecho natural es la «medida» de la justicia de las leyes y el único criterio para juzgarlas aun cuando estén configuradas en forma «legal»¹⁶⁰.

El autor dedica el cap. I del volumen I de su obra a la doctrina del Derecho natural y su valor metodológico, afirmando la obra de la escolástica en la que «Dios es erigido en la idea central del sistema, y la figura de Dios-legislador viene a ser como la traducción en orden al Derecho de ese postulado central». Los pasajes de Aristóteles, los textos del «Corpus iuris», los versículos del Evangelio, las enseñanzas de San Agustín y San Isidoro, «se transforman en doctrina coherente y unitaria bajo la superior unidad del dogma». Llama a Santo Tomás «artífice máximo de esta verdadera regeneración de las ciencias, yo hablaría de fundación de la ciencia católica que dotó al pensamiento cristiano de la más armónica de sus sistematizaciones». La doctrina que expone Hernández Gil sobre la ley eterna, natural y positiva es la de la I-II de la *Summa Theologica*. El problema del Derecho natural, su naturaleza y propiedades es la de la doctrina tradicional —Santo Tomás y los autores de la Escuela Española del Derecho Natural, sobre todo Suárez, sobre los cuales había publicado en 1943 un estudio monográfico¹⁶¹.

Pascual Marín Pérez, catedrático de Derecho Civil y magistrado en su libro *Introducción al Derecho* (1972) se declara abiertamente iusnaturalista y proclama la necesidad de la Filosofía del De-

160. E. SERRANO VILLAFANE, *Aportación del Derecho natural al Derecho positivo en su creación, interpretación, y aplicación y justificación*, Madrid C.S.I.C. e Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1966.

161. Antonio HERNÁNDEZ GIL, *La Escuela Española del Derecho Natural*, Boletín del C.E.U., Madrid 1943.

recho como el más seguro y último fundamento del Derecho y de la Ciencia del mismo. «Es preciso —dice— justificar y fundamentar nuestro Derecho positivo y sus instituciones y esto sólo puede hacerse por instancias superiores a la voluntad del legislador que ha establecido el primero y creado las segundas». Esta fundamentación debe buscarse «en la filosofía, que estudia las razones últimas y los primeros principios de las cosas».

Otros profesores españoles de Derecho Civil, Derecho Político, Internacional, Historia del Derecho, Derecho Canónico, Romano y de la moderna rama del Derecho social-Derecho laboral, etc., han dedicado estudios monográficos más o menos relacionados con la Filosofía del Derecho Natural. Citamos solamente alguna de las monografías de filosofía jurídica de profesores y maestros que no han profesado estas disciplinas universitarias, pero que hacen aportaciones valiosas, para completar este cuadro que estamos presentando del neoescolasticismo jurídico, y limitándonos, claro es, a los comprendidos en el común denominador que forman los caracteres y principios de la neoescolástica jurídica.

Adolfo Bonilla Sanmartín (1860-1926), catedrático de la Universidad de Madrid, filósofo, jurista y polígrafo. Cultivó la Filosofía del Derecho y publicó, entre otras muy notables, *Historia de la Filosofía Española* (1908); *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (1903); *Metafísica jurídica* (Concepción y teoría del Derecho, 1897); *Estudios de Historia y Filosofía jurídica. Método para el estudio de la Filosofía del Derecho* (1901); *Dante y el tratado De Monarchia* (1921).

Fernando Pérez Bueno, catedrático de Derecho Natural en la Universidad de Madrid, fue el divulgador en España de la filosofía jurídica de Rosmini y realizó importantes estudios acerca del fundamento doctrinal de las instituciones jurídicas. Sus obras: *Doctrinas ético-jurídicas de A. Rosmini* (1919); *El Derecho de personalidad y las Comunidades religiosas* (1910); *El derecho a la vida* (trabajos de Seminario).

Otros profesores españoles

Román Riaza Ballesteros (1899-1937). Catedrático de Historia del Derecho y notario, escribió las siguientes monografías filosófico-jurídicas: *La interpretación de las leyes y la doctrina de Francisco Suárez* (1925); *La Escuela Española del Derecho Natural* (1925), estudio monográfico que fue muy elogiosamente acogido en los medios filosófico-jurídicos españoles, porque esta vez no era a través de autores

e investigadores extranjeros como en España se conocía a los «magni hispani» de los siglos XVI y XVII. Riaza justificó plenamente la existencia de una verdadera «escuela» cuando teólogos, filósofos y juristas españoles, de la misma época, con la misma formación filosófico-teológica —la escolástica y filosofía perenne aristotélico-tomista—, acuden a resolver los ingentes problemas de España en la expresada centuria, a la luz de la doctrina del Derecho, de la teología y filosofía escolástica, sobre todo, de Santo Tomás (de quien todos ellos —Vitoria, Báñez, Soto, Molina, Suárez y Salón— eran seguidores y comentaristas de sus tratados de la Ley (I-II, q. 90 y ss.) y de la Justicia (II-II, q. 57 y ss.). Se puede, entonces, hablar con rigor científico e histórico —termina diciendo Román Riaza— de una verdadera «Escuela Española del Derecho Natural». También escribió este autor *La versión castellana del libro V de las Etimologías de San Isidoro* (1929).

Carlos Ruiz del Castillo, catedrático de Derecho Político en la Universidad de Madrid, demostró su interés por la Filosofía del Derecho y el Derecho Natural en alguna de sus publicaciones como *Conciliación del realismo jurídico y el Derecho* (1925); *El concepto jurídico social de la propiedad y de sus limitaciones* (1927); *Manual de Derecho Político* (1939); *¿Crisis del Derecho?* (1954).

Juan Vallet de Goytisolo, notario de Madrid y Académico de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, con una erudición filosófico-jurídica extraordinaria, que le permite estar al corriente no sólo de las obras capitales de los grandes sistemas jurídicos, sino de estudios monográficos y publicaciones filosóficas de todo tipo, de última hora. Con una formación solidísima cristiana de cuya doctrina no es sólo firme creyente, sino eficaz propagador y eminente publicista, ha dedicado a problemas de la Filosofía del Derecho y del Derecho Natural estudios especializados de auténtico sabor neoescolástico, que en nada tienen que envidiar a los más nombrados de los profesionales de esas disciplinas. Porque conoce y maneja con soltura poco común en los juristas las obras de Santo Tomás, sobre todo la *Summa Theológica* y *Contra Gentes*, así como los *Comentarios a Aristóteles*. Entre otras muchas publicaciones (y prescindimos aquí de las obras sobre Derecho civil, común y foral, sobre Derecho notarial o instituciones jurídicas españolas históricas —que ha escrito, y muy notables—), se cuentan las siguientes: *La crise du Droit*. Union International des Oeuvres de formation civique et d'action doctrinale selon le Droit naturel et chretien, Paris 1962; *De la virtud de la justicia a lo justo jurídico* (1965); *El orden natural y el Derecho* (1967); *El bien común, pauta de la justicia general o social* (1967); *La «Relectio de Indis» del P. Vitoria y la descolonización*

(1969); *El mito de la desaparición del Derecho* (1969); *Sociedad de masas y Derecho* (1969); *Derecho, poder y libertad* (1970); *Controversias en torno al Derecho natural* (1970, edición portuguesa 1970); *La «Octogesima adveniens» ¿ha derogado la doctrina social católica?* (1971); *La ley natural en Santo Tomás* (1977), esta publicación es una exposición fiel y ordenada de la doctrina tomista de la ley de la *Summa Theologica* completada con la sistematización y ampliación del *De Legibus* de Suárez.

Son, asimismo, fieles y ortodoxas exposiciones de la doctrina tomista y suareciana de la ley, las obras de Carreras Araño, *Filosofía de la ley según Santo Tomás de Aquino*, Edit. Reus, Madrid 1919; Fernández Alvar, *La ley en Santo Tomás*, y A. Avelino Esteban, *La concepción suareciana de la Ley* (1952).

Por la importancia que han tenido y tienen entre nosotros la competencia de sus autores y la inquebrantable fidelidad al tomismo más puro que han sabido y saben mantener, queremos aquí citar (y lamentamos tenernos que privar de citar a otros no menos merecedores de mención a este respecto) a los PP. Dominicos Santiago Ramírez, Guillermo Fraile, Teófilo Urdanoz y Victorino Rodríguez.

Del P. Santiago Ramírez, prescindiendo de su *Opera Omnia*, que está dirigiendo el P. Victorino Rodríguez y editando el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, señalamos aquí: *El concepto de Filosofía* (1954); *El Derecho de Gentes* (1955), que es un estudio concienzudo de investigación sobre el concepto y naturaleza del Derecho de Gentes, que desde los griegos y romanos (sobre todo, Gaio) ha sido no poco confuso entre los iusnaturalistas más destacados. A esta obra hemos aludido frecuentemente en este trabajo. También ha publicado, *Pueblo y gobierno al servicio del bien común* (1956); *Introducción a la Summa Theologica* de Santo Tomás, edición bilingüe de la B.A.C. Madrid, 1975; *De ordine. Placita quaedam thomistica* (1963). El malogrado P. Guillermo Fraile, es autor de *Historia de la Filosofía*, I-II-III (Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), que ha sido continuada por el P. Teófilo Urdanoz en los vol. IV-V-VI y VII que será, sin duda una de las grandes y más documentadas Historias de la Filosofía. También escribió el P. Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, B.A.C., 1971 y ultimado el tomo II por el P. Teófilo Urdanoz, 1972. El P. Teófilo Urdanoz, profesor en Friburgo y en Estudio en Las Caldas de Besaya (Santander), tiene entre otras las siguientes obras: *Obras de Francisco de Vitoria* (Relecciones), B.A.C., 1960; *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria* (1947); *Vitoria y la concepción democrática del poder* (1948) en la cual bien podrían aprender no pocos demócratas «de ahora» una verdadera doctrina de la concepción democrática del Estado, que en nada tenemos que copiar

de la democracia «de fuera» y que pone en sus justos límites, sin restarle ninguno, los derechos del «pueblo», pero también los derechos de Dios, autor de la naturaleza social del hombre y del que dimana todo poder. Muy buena es también la *Introducción* a la Justicia, que hace el P. Urdanoz a la cuestión 57 de la *Summa Theologica*, vol. VIII, B.A.C. 1956. El P. Victorino Rodríguez, profesor y publicista, además de la ingente labor de preparar la edición de las obras del P. Ramírez, tiene también en preparación la traducción y publicación del *De Justitia et Iure decisiones*, de Báñez, ha publicado: *De specificatione entis moralis* (1961); *Sobre la libertad religiosa* (1964); *Antropología tomista y antropología actual* (Buenos Aires, 1975); *El régimen político según Santo Tomás* (1978); *Raíces metafísicas del Derecho* (1980).

Y no queremos terminar esta exposición y recorrido rápido que hemos hecho sobre los neoescolásticos españoles, y antes de entrar a tratar de los filósofos del Derecho y iusnaturalistas profesionales, sin mencionar al tomista más consecuente dentro de la Filosofía española actual. Nos referimos a Angel González Alvarez, profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid. Sus obras: *El tema de Dios en la filosofía existencial* (1945); *Historia de la Filosofía* (1946), y varias ediciones posteriores); *Teología natural, Tratado metafísico de la primera causa del ser* (1949); *Introducción a la Filosofía* (1953); *Tratado de Metafísica. I. Ontología*, 1961.

El neoescolasticismo filosófico-jurídico español en la actualidad

El momento actual de la Filosofía del Derecho en España se caracteriza —dice Luño Peña— por una feliz coincidencia en las notas que fundamentalmente vienen a ser las distintivas del pensamiento filosofico-jurídico hispánico: *filosofía realista, o ideal-realista*, que permite armonizar el pensamiento tradicional con las modernas concepciones filosóficas; *concepción católica del mundo y de la vida*, reconociendo la primacía de lo espiritual; *proclamación de la supremacía de los valores morales sobre los materiales*, siguiendo el sentido tradicional; *exaltación de la dignidad de la persona humana y de su libertad*; *respeto profundo a la tradición jurídica española*, como base y raíz de la conciencia histórica que orienta e inspira el sentido español cristiano y el progreso jurídico nacional¹⁶².

162. E. LUÑO PEÑA, *Historia de la Filosofía del Derecho*, 2.^a edic. Barcelona 1955, p. 751.

Los principales representantes de la Filosofía del Derecho en la España de nuestros días son, por vocación y profesión, los profesores de esta disciplina y del Derecho Natural (ahora felizmente coexistentes aunque en cursos diferentes —Derecho Natural en 1.º y Filosofía del Derecho en 5.º— de la licenciatura en Derecho) en las Facultades de Derecho de la Universidad Española. Pero no hemos de referirnos a todos ni a todas sus publicaciones, porque no estamos haciendo una Historia de la Filosofía jurídica, sino a los que consideramos comprendidos en el pensamiento del neoescolasticismo filosófico-jurídico —que es al que rigurosamente se contrae este trabajo—, y también citaremos las obras o estudios monográficos de Filosofía del Derecho o de Derecho Natural de aquellos profesores que, aun no profesando el neoescolasticismo, hagan aportaciones a los principios de éste, bien por coincidencias parciales o, por lo menos como crítica y superación del positivismo, que es como estamos presentando a la filosofía jurídica neoescolástica aunque, ciertamente, no sea exclusiva ni principalmente ese «anti» meramente negativo su mérito mayor, sino las aportaciones verdaderamente positivas y trascendentales de las verdades que la caracterizan y de los principios en que se inspira. Porque lo mismo que la Contrarreforma, de la que había de salir la segunda escolástica, no fue sólo un «anti» o mera oposición a la Reforma y el Renacimiento, aunque lo fuese, tampoco la neoescolástica se reduce a ser un simple «contra» las filosofías y revoluciones (religiosa, filosófica y política) que, como en toda Europa invadían España. Sería minimizar su importancia si así se entendiesen la segunda y brillante escolástica española de los siglos XVI y XVII, y ahora la tercera escolástica felizmente restaurada por la encíclica «*Aeterni Patris*», la filosofía neoescolástica.

Aunque «la antigüedad es un grado», dicen sabias y conocidas Ordenanzas y ese podía muy bien ser el orden de exposición, sin embargo, al llegar a profesores no numerarios —que también han hecho notables aportaciones— ya no podríamos seguir porque desconocemos, y a veces los mismos interesados, de cuándo datan su antigüedad o respectivos nombramientos, prórrogas, interrupciones, etc. Por eso creemos más acertado el orden alfabético en el que no caben colocaciones hirientes para nadie. Los citados serán los que en nuestro siglo han profesado y profesan oficialmente en las universidades españolas las disciplinas de Derecho Natural y Filosofía del Derecho, cualquiera que sea su categoría docente pero limitando exclusivamente las citas a las publicaciones relacionadas con el pensamiento jurídico-político neoescolástico.

Abril Castelló, Vidal, de la Universidad Complutense de Madrid:
Estructura logico-ontológica exacta de la obligatoriedad jurídica

(1965); *El personalismo como sistema jurídico y social cristiano* (1966); *La operación «Desarrollo de los Pueblos» y sus precedentes en el pensamiento político clásico español* (1970); *El iusnaturalismo pluralista comunitario* de J. Messner (1969); Francisco Suárez: *De Legibus. I. De natura legis* (edic. crítica bilingüe en colab. 1971).

Asís Garrote, Agustín de, de la Universidad Complutense de Madrid: *Manual de Derecho Natural*, I (1959-1963). Aun cuando sólo ha publicado el volumen I, en éste se ve desde el principio la inspiración neoescolástica en la construcción agustiniano-tomista del Derecho: Metafísica-Moral-Derecho, y de la doctrina de Santo Tomás y Suárez en la teoría de la Ley: ley eterna, natural y positiva. Ha escrito también *Los poderes del Romano Pontífice según algunas figuras del Antiguo Testamento* (1962); y unos comentarios a la encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam Suam*.

Brufau Prats, Jaime, de la Universidad de Valladolid. Conocedor de la filosofía y teología católicas (es sacerdote), su formación jurídica es eminentemente clásica y con gran influencia de los autores de la Escuela Española del Derecho Natural. Entre sus publicaciones destacamos: *Humanismo y Derecho en Domingo de Soto* (1962); *Domingo de Soto y su relección «De Dominio»* (1966); *Hombre, naturaleza y libertad. En torno al tema Derecho y libertad* (1970).

Corts Grau, José, profesor y rector de la Universidad de Valencia hasta su reciente jubilación: *Filosofía del Derecho* (1941-1942, 1952); *Curso de Derecho Natural* (1953, 2.^a ed. 1970); *Los juristas clásicos españoles* (1948); *El sentido óntico y teológico del Derecho en la escolástica* (1945), en cuya obra, respondiendo al título, hace ver el teocentrismo jurídico agustiniano de la filosofía escolástica al basar el Derecho en la ley natural y ésta en la ley eterna. Escribió también *Los humanismos y el hombre* (1967); *Las modernas Declaraciones de Derechos y el Derecho natural. Derechos humanos* (1969). De una sólida formación cristiana, Corts Grau es un fogoso defensor de la concepción del hombre, del mundo y de la vida, según los planes providencialistas divinos expuestos por San Agustín, del que es gran admirador. Influido por la teoría de la institución, sobre todo en la elaboración de Renard, afirma Corts que la doctrina del Derecho Natural «conjuga la universalidad de los principios con la fluencia y variedad de las circunstancias históricas». Dedicó la Segunda Parte de su *Curso de Derecho Natural* (4.^a edic. 1970) al «Derecho Natural»: Bases gnoseológicas del iusnaturalismo (realismo y objetivismo aristotélico-tomista); ley eterna, natural y leyes positivas (con citas constantes de Santo Tomás y de Suárez) el problema de la relación entre Derecho y Moral, también ya distinguido por la filosofía escolástica de todos los tiempos. La sociabilidad natural del hombre le

sirve a Corts para construir la teoría de los derechos naturales, que se fundamentan en la dignidad de la persona humana, entendida al modo como lo reafirma la doctrina cristiana desde el *Génesis* hasta la *Pacem in terris*, esto es, de ser el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, racional y libre y con un destino espiritual y trascendente.

Delgado Pinto, José, de la Universidad de Salamanca. Ha escrito, entre otras, estas monografías: *La equidad y su función en la vida social* (1962); *Derecho, Historia, Derecho Natural* (Reflexiones acerca de la oposición entre la existencia del Derecho natural y la historicidad de los órdenes normativos jurídicos, 1964; en esta estudiada monografía, el profesor Delgado Pinto expone la doctrina de Santo Tomás y de Suárez sobre la inmutabilidad del Derecho Natural que, si en sus líneas generales fue ya establecida por el Aquinatense, había de ser luego ampliada y sistematizada por Francisco Suárez con una tal perfección, que ha dado a nuestro autor granadino una justa y merecida fama. Tanto Santo Tomás como Suárez afirman, como es sabido, la inmutabilidad de los «principios» del Derecho natural y la mutabilidad de sus aplicaciones porque es la «materia» de aplicación la que varía y cambia con las circunstancias del caso concreto a que se aplican aquéllos.

Elías de Tejada Spinola, Francisco (q.e.p.d.), fue profesor de las Universidades de Salamanca, Sevilla y Complutense de Madrid. La muerte prematura de este doctísimo profesor ha privado a la filosofía jurídica y política española y mundial de uno de sus más extraordinarios conocedores y brillante expositor. Sus obras principales, entre más de 200 publicaciones, son: *Introducción al estudio de la ontología jurídica* (1942), en cuya obra, metafísico profundo, se declara «existencialista cristiano» porque parte del hombre dentro de la temática general del cosmos y sujeto de una angustia manifestada por su condición de ser portador de un destino trascendente que ha de ganar con la libre elección que Dios le dio al darle una libertad en cuyo uso resolverá su destino eterno de salvación o de condenación. La angustia humana, que constituye el problema central de la filosofía existencialista es, según Elías de Tejada, «un planteamiento de lo humano ya inscrito en la especulación cristiana». Por eso el existencialismo cristiano de este autor no considera al hombre como «arrojado en el mundo», o como «un ser entre dos nada», o como un necesario portador del «absurdo», de «desesperación», el «tedio», el «asco» o la «cloaca», cuyo fin es el aniquilamiento. Por el contrario, si nuestra angustia —dice el autor— es cierta, no por ello es irremediable. Dios nos planteó el problema, pero también estableció las soluciones; nos dio la libertad para poder crear nues-

tro destino, mas no la puso en nuestras manos como instrumento sin objeto o disparo sin blanco, antes señaló metas precisas en cuya consecución radica la superación de la angustia de nuestro problema humanal. Ciertamente que nos sentimos limitados, pero sabemos cómo exceder esa limitación. Por haber prescindido de Dios «el existencialismo no da de sí más que un vivir cuajado de pesares sin remedio; porque los cristianos tenemos presente a Dios, podemos elegir y edificar sobre nuestra angustia un diálogo de esperanzas en lugar de un monólogo de lamentaciones». El existencialismo, por haber antepuesto las existencias a las esencias, postula una visión antropocéntrica absoluta; el antropocentrismo cristiano postula un teocentrismo, porque las criaturas giran en torno al hombre, pero el hombre, a su vez, gira en torno a Dios.

De acuerdo con este antropocentrismo cristiano, de la más pura ortodoxia agustiniano-tomista, el profesor Elías de Tejada afirma que en las relaciones con Dios —re-ligatio, re-ligio— se acusa la dirección individual del hombre; se trata de un problema exclusivamente ético: el de obrar bien o mal según principios de moral. La norma ética —dice— «está referida al acomodamiento de cada hombre al orden divino de las cosas agustinianamente visto en su doble perspectiva de lo físico y lo moral; es una norma de justicia sujeta a la justicia suprema con que Dios esculpe en nuestras conciencias las sendas del deber ser que en su divina posesión deben concluir». En las relaciones con los semejantes se acusa lo social. Trátase de un problema estrictamente político: «el de asegurar la 'pax', la 'seguritas', la 'tranquilidad' de los clásicos». Pues bien, en atención a este elemento ético y social-político, Elías de Tejada da su definición del Derecho de la integración de la norma ética con la norma política. «Yo creo —dice— que es Derecho una norma política con contenido ético». O sea, una norma que garantice la seguridad en la convivencia e interiormente se llene de un contenido de justicia. Y termina declarando su postura con la brillantez con que solía exponer su extraordinaria erudición: «Mi construcción se limita a rehacer las perspectivas del existencialismo a la luz de los principios de la *«philosophia perennis»*, que es, a mi juicio, la cabal manera de elaborar una filosofía existencialista del Derecho»¹⁶³.

Ese es el planteamiento y esa es la ubicación del desaparecido profesor. Buen conocedor de Platón y San Agustín, de Aristóteles y Santo Tomás, de los clásicos españoles de la teología, la filosofía jurí-

163. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA SPINOLA, *Introducción al estudio de la ontología jurídica*, Suárez, Madrid 1942, *passim*.

dica y el Derecho Natural, como lo era de Heráclito o de Hegel o de cualquiera de los sistemas y autores (a los que citaba siempre en su lengua original, porque leía y traducía treintá y ocho idiomas); y admirador de los autores de la Escuela Española del Derecho Natural, era Elías de Tejada un apasionado español que le llevó —entre nosotros y fuera de España— a la defensa de un «Derecho natural hispánico», pero no como una rama desgajada del grandioso árbol iusnaturalista clásico aristotélico-romano, agustiniano-tomista bimilenario, sino un Derecho natural cristiano afirmado por teólogos y filósofos, juristas y políticos, frente al iusnaturalismo subjetivista protestante, cuya fundamentación terminaba en la «naturaleza» sin ulterior apelación, en la «razón» o «libertad» subjetivas, en la «fuerza» (de la mitad más uno, del «pueblo», de la «raza», del «partido») o de la «voluntad» del legislador. Puro positivismo. El iusnaturalismo teocéntrico, ético y objetivo, fundado en los principios inspiradores de la filosofía cristiana, es el defendido ardorosamente por Elías de Tejada como «Derecho natural hispánico».

Otras obras suyas son: *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores clásicos* (1937); *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* (2 vols., 1946); *Necesidad de sustituir los principios generales del Derecho por el Derecho natural hispánico* (1962); *Construcción de la paz y asociaciones intermedias* (1966); *El mito del marxismo* (1969); *Poder y autoridad: Concepción tradicional cristiana* (1970); *La idea de «pietas» en Santo Tomás de Aquino* (1977); en este trabajo el profesor Elías de Tejada afirma, como premisa, que el pensamiento de Santo Tomás de Aquino «es la más cumplida respuesta dada por los cristianos a la primera cuestión que preocupó a los filósofos desde la oscura cuna de la especulación: la relación entre lo uno y lo múltiple, entre la unidad y la multiplicidad varia de los seres. La clave de la respuesta consiste en atender a cuatro puntos de mira principales: el orden, el bien, el fin, y la aproximación analógica de los diversos seres que la filosofía puede contemplar». Sobre esos cuatro puntos desarrolla su documentado trabajo, partiendo de la metafísica del *bien* como perfección o plenitud del *ser* con arreglo a su naturaleza. Asimismo, de la diversidad de seres creados dimana la necesidad del *orden*, del cual «ya San Agustín en el cap. III de su *De natura boni*, había uncido la noción del bien a la del orden, como recuerda Santo Tomás en el artículo 3 de la cuestión 5.^a de la *I Parte* de la *Summa Theologica*...». Y así sigue tratando Elías de Tejada de los fines de la naturaleza humana; de la sociedad perfecta y el bien común; la jerarquía de los bienes humanos de orden natural terreno; las relaciones comunidad e individuos, para terminar hablando de la justicia y la piedad. Y todo ello con citas

constantes y rigurosamente confrontadas de San Agustín y, sobre todo, de Santo Tomás.

Y hemos dejado para citar en último lugar la obra, desgraciadamente inacabada del malogrado profesor: su *Tratado de Filosofía del Derecho*, I-1974; II, 977, ambos publicados por la Universidad de Sevilla. En el tomo I expone el autor los problemas del conocimiento y grado del saber en general, desde el vulgar o empírico, al técnico, científico y filosófico en su evolución histórico-doctrinal no sólo de los grandes sistemas filosóficos, sino de autores aislados, desde la antigüedad presocrática hasta nuestros días, y esto con una prueba de madurez y de cultura tan extraordinaria que verdaderamente asombra al estudioso, y, por supuesto, siempre con las citas exactas, que hace en los respectivos idiomas desde el griego aristotélico, el latín medieval, el alemán hegeliano (de difícilísima construcción y fraseología), hasta el rumano o el ruso del último autor que haya hablado sobre los problemas de que trata. En el vol. II, de cerca del millar de páginas, estudia los grados del conocimiento aplicados al Derecho, esto es, de «los saberes sobre el Derecho», en los que delimita, desde la «episteme» platónica hasta la negación de los positivistas actuales, el conocimiento «filosófico» del Derecho, como distinto del conocimiento meramente «científico», problema que no es sólo terminológico, sino de grado e interés máximo porque el saber iusfilosófico es «supremo» en el orden racional, llega a las ultimitades de las cosas, a la fundamentación y justificación del Derecho, a lo cual ni ha pretendido ni puede llegar nunca la ciencia jurídica, que se queda en parcialidades singulares. El saber filosófico del Derecho —dice Elías de Tejada— «es el conocimiento de los principios últimos, seguros, universales y sistemáticos en que se fundamenta el Derecho en cuanto instauración de la justicia en la ordenada vida de convivencia entre los hombres»¹⁶⁴.

Fernández Galiano, Antonio, de la Universidad Complutense de Madrid: *Ensayo de una concepción hilemórfica del Derecho* (1961); *El cristianismo y la filosofía jurídica del mundo clásico* (1961) en cuyo trabajo hace ver que el cristianismo, no obstante su novedad y creación divinas, no ha desdeñado aportaciones clásicas de la filosofía griega, sobre todo de Heráclito (cuyo *Logos* compara luego con la *Ley eterna* de San Agustín) y de Aristóteles del que ha tomado la teoría hilemórfica; *Curso de Derecho Natural* (1962), estructurado según la costumbre clásica de la filosofía jurídica cristiana: ley eterna, natural y positiva; *El humanismo en la doctrina de la Iglesia*

164. F. ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de Filosofía del Derecho*, II, p. 200 (1977). Es de señalar que la obra completa, según su autor, comprendería 10 volúmenes.

durante los últimos 25 años (1967), en el que recoge el personalismo filosófico-jurídico de los últimos Papas.

Ferrer, Joaquín, ex-profesor en la Universidad de Navarra, en la que ha publicado algunos trabajos monográficos sobre la persona (1963) y *Filosofía de las personas jurídicas* (1963); *Amor y apertura a la trascendencia*, en «Anuario Filosófico», 1969.

Galán y Gutiérrez, Eustaquio, de la Universidad Complutense de Madrid. Aun cuando alguien le ha calificado como «pensador católico, fuertemente influido por la filosofía moderna»¹⁶⁵ y sea esto rigurosamente cierto, no dudamos en incluirle en el neoescolasticismo jurídico por su profunda formación católica y porque es un gran conocedor y divulgador del pensamiento jurídico de San Agustín y Santo Tomás.

Aparte de su notable obra capital *Ius Naturae*, vol. I-II, Madrid 1961, en la que, con una información extraordinaria sobre la filosofía griega, cristiana y moderna, va haciendo —a través de más del millar de páginas de cada volumen— una crítica certera y demoleadora de los errores escépticos (el escepticismo, para él, no es filosofía, sino una «actitud relajada y cómoda») y relativistas, contra los que arremete porque son lo más opuesto a la objetividad del Derecho y de la Moral. En sus obras *Concepto y misión de la Filosofía jurídica* (1944), e *Introducción al estudio de la Filosofía jurídica* (1947), asigna Galán un cometido principal a la Filosofía: el de proporcionar al hombre una concepción del mundo y de la vida que le permita tomar posiciones ante los acontecimientos de la existencia y regir en medio de ella su propio comportamiento. De donde, con Cicerón y San Isidoro, Eustaquio Galán considera que la Filosofía no es sólo un «saber», sino un «saber para la vida». Es una disciplina de la personalidad, un «ars vivendi» pero como concepción del mundo y de la vida, en una perspectiva cristiana —que es la de Galán— ha de acudir a los dogmas cristianos como fuente de eterna e inmutable verdad, ya que sólo asiéndose a tales verdades dogmáticas será posible contrarrestar el abigarramiento vario de las escuelas filosóficas.

La Filosofía del Derecho es, para Galán una de las ramas en que se desarrolla la ética, la que estudia la conducta del hombre en cuanto ser social. Es la ética del coexistir, del hombre en calidad de «uti socius», contrapuesta a la ética propiamente dicha, al análisis del hombre «uti singulus». Galán ve la concepción del mundo con ojos de cristiano iluminado por la fe; porque el «ordo universalis» agustiniano expresa la razón y voluntad divinas; porque el De-

165. F. ELÍAS DE TEJADA, *La Filosofía jurídica en la España actual*, Ed. Reus, Madrid 1949, p. 5.

recho es porción de la ética y la ética detalla la posición del hombre ante aquel «ordo» moralmente entendido. Por todo eso, el Derecho se sublima en el pensamiento de Galán para transformarse de aplicación rígida de la justicia en unión fervorosa de querer. Siente Galán la necesidad de un nuevo humanismo, pero no un humanismo antropocéntrico, sino teocéntrico y cristiano. «El hombre no puede vivir sin Dios. Y cuando no centra su existencia en torno al Dios verdadero, lo hace en torno a un Dios falso, es decir, forja un apócrifo sucedáneo...». «No un humanismo antropocéntrico, sino humanismo teocéntrico, o dicho más sencillamente, humanismo cristiano»¹⁶⁶.

Otras obras de Galán: *San Agustín y el Derecho Natural* (1942); *El «Bonum commune» y el derecho de propiedad, según el pensamiento aquinatense* (1944); *La Filosofía política de Santo Tomás de Aquino* (1945); *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria* (1944); *Los tipos fundamentales del pensamiento jurídico a la luz de la «perennis philosophia»* (1955).

Gil Cremades, J. J., de la Universidad de Zaragoza. Aun cuando tal vez no esté claramente ubicado en el neoescolasticismo, al que nos estamos limitando, sin embargo, su sólida formación cristiana se revela en algunas de sus publicaciones: *La ley natural como participación, en Santo Tomás de Aquino* (1962); *El Derecho Natural en la Pacem in terris* (1964); *¿Qué es el Derecho Natural clásico?* (1968); *El reformismo español: krausismo, escuela histórica y neotomismo* (1969), en cuyo estudio subraya el objetivismo ético de Santo Tomás y, en general, de la filosofía perenne, que son las inspiradoras del neotomismo jurídico español del siglo XIX.

Gómez Arboleya, Enrique, catedrático que fue de la Universidad de Granada y de Madrid, si bien no podemos catalogarle en la dirección neoescolástica jurídica, le citamos aquí porque fue un gran conocedor de Francisco Suárez del que escribió: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos* (1942); *Suárez y el mundo moderno* (1943); *Francisco Suárez* (1946); *La noción de persona* (1950), que es un estudio muy competente del concepto de persona desde el Derecho romano, la Patrística y la escolástica, hasta nuestros días.

González Oliveros, Wenceslao, catedrático que fue de la Universidad de Salamanca y después de la de Madrid hasta su muerte, se distinguió por el conocimiento de nuestros clásicos de la filosofía jurídica. Escribió: *Humanismo frente a Comunismo* (1937), en cuyo trabajo expone con gran erudición la doctrina de Luis Vives, «como

166. E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *Introducción al estudio de la Filosofía jurídica*, Ed. Reus, Madrid 1947, p. 44.

el primer anticomunista español», defendiéndole de quienes, ligeramente y sin conocer bien sus obras, tildaban de «comunista» el «*De communione rerum*» del ilustre humanista valenciano. Escribió también *El pensamiento irénico y jurídico de Leibniz* (Real Academia de Legislación y Jurisprudencia, Madrid, 1947).

Hervada, Javier, de la Universidad de Navarra. En su reciente libro *Compendio de Derecho Natural*, en colaboración con Miguel Sancho Izquierdo (EUNSA, Pamplona 1980), llama a Santo Tomás «figura cumbre del pensamiento medieval y uno de los más grandes filósofos y teólogos de la historia, a la vez que el más grande filósofo y teólogo cristiano». La línea de pensamiento del Aquinatense se ha integrado dentro de la *philosophia perennis*. Y mientras las otras grandes figuras de la filosofía son sobre todo historia, «Tomás de Aquino sigue siendo actualidad —lo ha sido desde su aparición—, y su sistema es filosofía viva continuada».

Con precisa concisión, Hervada expone los fundamentos metafísicos de la doctrina tomista. Dios es el Ser por esencia, y los demás seres lo son por participación. El *realismo metafísico* es pieza clave de la filosofía de Tomás de Aquino. Se trata —dice Hervada— del sentido de la *trascendencia* frente al *inmanentismo*. El hombre tiene un ser objetivo y en la medida en que el orden moral es orden del ser, la moralidad consiste en un orden objetivo, no en un producto inmanente de la conciencia. Se trata de exigencias objetivas de la naturaleza humana, exigencias de bien y de justicia expresadas en la ley natural. Y como el obrar sigue al ser (*operari sequitur esse*), la norma del obrar reside en el *esse*, por tanto en la esencia como principio de operación, es decir, la naturaleza. La norma, lo normante, radica en la naturaleza. La ley *natural* radica en la naturaleza del hombre; y por naturaleza se entiende, en este caso, la esencia como principio de operación (que es como la definían, exactamente San Alberto Magno y Sto. Tomás).

El realismo gnoseológico y el realismo ético-jurídico derivan del realismo metafísico, porque conocer es conocer de algo; y el orden del ser en cuanto conocido por la razón, se concreta en deber ser de la voluntad libre.

La doctrina tomista de la ley —eterna, natural y positiva—, así como sobre el Derecho natural y positivo es expuesta por Hervada con la mayor fidelidad al pensamiento del Doctor Angélico.

Hurtado Bautista, Mariano, de la Universidad de Murcia. De formación netamente cristiana, sus obras son: *Supuestos iusnaturalistas en el pensamiento de Savigny*, en «Anales de la Universidad de Murcia», vol. XVIII, núm. 1. Derecho, 1958-59, en cuyo trabajo ve en Savigny y en la Escuela Histórica «el tránsito no sólo tempo-

ral o histórico, sino también sistemático, del iusnaturalismo al positivismo». Y esto, según Hurtado, significa la continuidad de los principios sustanciales del iusnaturalismo; un auténtico subsuelo metafísico, el planteamiento implícito de una verdadera ontología del orden jurídico-social que lo aproxima más al iusnaturalismo que al positivismo. Ha escrito, también, *Notas sobre el contorno sistemático de la justicia social* (1962); y *Droit et Nature des choses dans la Philosophie du Droit Espagnol* (1964); y traducido la obra *Natural Law. An Introductio to Legal Philosophy*, de A. Passerin d'Entreves (Madrid, Aguilar 1971).

Landsdorff Galagane, Wladimiro, de la Universidad Autónoma de Barcelona. Claramente ubicado en un catolicismo práctico, el profesor Lamsdorff Galagane pronuncia constantemente conferencias de doctrina filosófico-jurídica de afirmación del pensamiento clásico y de crítica de autores marxistas-leninistas a los que lee en su versión original rusa. Como publicaciones, entre numerosos artículos de revista, están: *Neotomismo y filosofía soviética* (1968); *El concepto de justicia en el marxismo soviético actual* (1969); *¿Estructuralismo en la Filosofía del Derecho?* (1969).

Legaz Lacambra, Luis, Rector de la Universidad de Santiago de Compostela y luego profesor y Decano en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid; el ilustre maestro profesor Legaz, es considerado por algún historiador de la Filosofía del Derecho como «existencialista cristiano» y nos parece correcta esa calificación si subrayamos, al menos en los últimos cuatro decenios, un acercamiento al pensamiento clásico de la filosofía cristiana cuyas figuras españolas de la segunda escolástica le son bien conocidas. En la filosofía existencial ve Legaz la superación del idealismo y del vitalismo, pero jamás quiso dar de lado a la temática cristiana, a las verdades eternas y fecundas de cristianismo, para derivar de ellas la comprensión intelectual del Derecho y del Estado como forma y norma de vida social.

Polemizando con Heidegger en pro de un existencialismo cristiano, dice en un bello párrafo Legaz: «El espíritu nos lleva a la existencia, a una idea de la vida; pero también Cristo dijo de sí que El era la Vida, y por eso la idea de vida implica la del espíritu. La filosofía moderna, que es filosofía del hombre en crisis y filosofía de la crisis del hombre, no puede desconocer ni el espíritu ni la vida, pues su misión es ayudar a superar esas crisis de existencia, y la crisis existe porque la vida y el espíritu se han esfumado. La filosofía actual es antropológica, interpretación de la existencia humana. Pero ¿se puede prescindir en una interpretación de la existencia de los motivos fundamentales de la antropología cristiana?... Por eso si la actual

situación filosófica centrada en torno a la existencia, nos conduce a la filosofía cristiana, la filosofía cristiana y el concepto cristiano de la vida son la verdadera clave de una doctrina existencial... Lo que necesita es renacer a una auténtica vida cristiana, si no queremos perdernos definitivamente. Y esto no puede hacerse con ayuda de cualquier filosofía de la vida, sino sólo de aquella filosofía que se integra en una concepción cristiana de la vida. Sólo en una filosofía así —termina Legaz— se pueden encontrar las bases seguras para una doctrina del Derecho y del Estado con firmes entronques existenciales»¹⁶⁷.

Las obras del profesor Legaz son, entre otras muchas publicaciones las siguientes: *Filosofía realista y Derecho Natural* (1926); *Die Rechtsphilosophie des Franz Suárez* (Wien, 1934); *Horizontes del pensamiento jurídico* (1947); *Derecho y libertad* (Buenos Aires, 1952); *Filosofía del Derecho*, que ha alcanzado varias ediciones y ha sido traducida al alemán; *Humanismo jurídico y deshumanización del hombre* (1964); *Sociologización* (1964); *El Derecho Natural, problema vigente* (1964); *Il diritto naturale, sapere científico o pensiero magico?* (1966); *El humanismo y sus implicaciones jurídico-sociales* (1966); *Amor, amistad y justicia* (1968); *Materialismo y Derecho* (1968); *Iusnaturalismo y Derecho del trabajo* (1969); *Problemas y tendencias de la Filosofía del Derecho contemporánea* (1971).

López Calera, Nicolás M.^a, de la Universidad de Granada. De una gran viveza de inteligencia, el profesor López Calera tiene una formación filosófico-jurídica muy variada y abierta a las más modernas y distintas tendencias hacia las que va evolucionando. Buen conocedor del pensamiento clásico, sobre todo de Suárez, de cuya cátedra (Cátedra «Francisco Suárez», que publica los muy documentados «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», Universidad de Granada, es director), está dedicando buena parte de sus publicaciones a la filosofía moderna, especialmente de Hegel. Como obras más cerca del pensamiento clásico, citamos: *La participación del individuo en la vida social a la luz de la encíclica «Pacem in terris»* (1963); *Ley natural e incosmicidad* (Notas de Filosofía jurídica), 1963; *Neotomismo e filosofía del Diritto in Italia* (1965); *La revolución de un humanismo nuevo y el desarrollo justo e integral de los pueblos* (1967); *El orden natural y los cuerpos intermedios* (1968).

López Medel, Jesús, de la Universidad Complutense de Madrid. Plenamente integrado en el pensamiento católico del neoescolasticis-

167. L. LEGAZ LACAMBRA, *Horizontes del pensamiento jurídico* (Estudios de Filosofía del Derecho), En busca de una filosofía actual. Bosch, Barcelona 1947, pp. 558-559.

mo, ha hecho numerosas publicaciones en las que subyace siempre esa impronta, pero ajenos en su mayor parte al iusnaturalismo y a la filosofía jurídica porque otros quehaceres políticos le obligaron a tratar temas circunstanciales. Citamos, pues, los más afines a nuestras disciplinas: *Introducción a la fundamentación de la filosofía jurídica contemporánea* (1961); *El Derecho como forma dinámica de vida social* (1963); *Lo comunicativo y lo humano en la filosofía jurídica actual* (1970).

Lorca Navarrete, José Francisco, de la Universidad de Málaga. Con un «aprendizaje», como él dice modestamente, al lado del que fue indiscutible maestro de la Filosofía del Derecho, profesor Elías de Tejada, el profesor Lorca Navarrete profesa fielmente los principios de la filosofía neoescolástica jurídica, que ha puesto de manifiesto en algunas de sus publicaciones. Son éstas: *El Derecho natural, hoy. A propósito de las ficciones jurídicas*, 2.^a edic. 1978, en cuya obra se refiere a la eterna permanencia del Derecho Natural de la tradición clásica cuyos principios, por ser universales, y necesarios e inmutables, son de aplicación siempre actual. El Derecho natural hoy, es el renacido de la bimilenaria historia tradicional, que garantiza y asegura la convivencia. *Justicia-Libertad. Fundamentos filosóficos del Derecho* (1979). En este libro trata Lorca Navarrete de «mostrar el logro de una convivencia justa y libre». Para ello comienza con el problema del conocimiento del Derecho como «conocimiento de lo justo». Y para llegar a esto estudia, como previo, el conocimiento y estimación de la persona como ser racional, con arreglo al lugar que ocupa en el orden universo. La concepción antropológica seguida por Lorca Navarrete es la concepción cristiana del hombre: naturaleza como esencia misma en cuanto que «es principio dinámico de las operaciones que le son propias» (Santo Tomás, «*De ente et essentia*», I, 98, y *Summa Theologica*, I, q. 75, a. 2, citas que hace el autor, porque esa es cabalmente la definición que da Santo Tomás, y antes S. Alberto Magno, de la persona). El orden universal es un orden dinámico, y puesto que cada criatura participa en el orden universal con arreglo a su naturaleza, el hombre, que forma parte del cosmos, dotado de razón y voluntad libre se mueve hacia sus fines propios. Los actos humanos son los medios por los que el hombre tiende y alcanza sus fines temporales y el fin último trascendente. Del «interior del hombre», de la filosofía cristiana de San Agustín, el hombre, al conocerse a sí mismo, conoce las exigencias de obediencia a las que se encuentra sometido. Y siendo parcela del universo, el hombre conoce el bien porque al «participar en la ley eterna», tal es la ley natural. Para la filosofía escolástica, pues, —afirma Lorca Navarrete— «la justicia es el contenido de la ley

eterna, y el primer dato para el hallazgo del ser jurídico que es la justicia, lo encuentra el hombre en su propia naturaleza, en la consideración de su lugar en el mundo y en la meditación de su destino trascendente. Lo justo viene de Dios como norma discernidora del bien y del mal en los actos humanos racionales y libres. Su textura precisa pasará a la definición tomista de la ley»¹⁶⁸. Para la escolástica, el conocimiento de lo jurídico, de la ley, conlleva ineludiblemente el de la justicia.

Luño Peña, Enrique, profesor y rector que fue de la Universidad de Barcelona, está plenamente encuadrado en la neoescolástica jurídica española. Su notable obra capital, *Derecho Natural*, 1947, ha llegado a la 5.^a edición en 1968, es, a nuestro juicio, el manual más completo de dicha disciplina y que ha servido, afortunadamente, de libro de texto en nuestras universidades en los últimos treinta años. Su estructura, construcción y contenido no difiere esencialmente de los libros homónimos del siglo XIX. Partiendo de la construcción cristiana y teocéntrica del orden, de San Agustín y de toda la escolástica medieval y de la Escuela Española del Derecho Natural, expone la doctrina del orden moral, del cual el orden jurídico forma parte (no está —dice Luño— dentro de la Moral sino en la Moral misma como la parte está dentro del todo). Actos humanos, conocimiento y libertad, llevan al concepto del deber de obrar, moral y jurídicamente, conforme al orden moral y jurídico, o mejor al elemento directivo —ley moral y jurídica— de esos órdenes en relación al fin debido. Fin de la persona individual trascendente y último y «fines sociales» del hombre «uti socius» y de la comunidad o sociedad política.

Ley eterna¹⁶⁹, natural y positiva. Derecho natural y positivo. Teoría general del Derecho (naturaleza, propiedades, fines, elaboración y aplicación del Derecho). Teoría de la Justicia. Moral y Derecho. Derechos naturales. La sociedad (cuyas formas son tantas como las proyecciones sociales de la persona: matrimonio, familia, sociedad política). La Sociedad Internacional y La Iglesia, son otras tantas partes o capítulos en los que Luño Peña divide el contenido de este manual, completo y de gran sencillez didáctica.

Luño Peña, no obstante sus dedicaciones a otros menesteres sociales, tenía aún tiempo para estar al tanto de las publicaciones más recientes del pensamiento filosófico-jurídico, como lo demuestran sus

168. J. F. LORCA NAVARRETE, *Justicia-Libertad. Fundamentos filosóficos del Derecho*, Pirámide, Madrid 1979, p. 33.

169. En la doctrina de la ley eterna, el profesor LUÑO PEÑA se aparta de la concepción clásica agustiniano-tomista, influido fuertemente por Amor Ruibal, sostenedor del ejemplarismo platónico.

abundantes notas bibliográficas a través de sus publicaciones. Su *Historia de la Filosofía del Derecho* (1948, 2.^a edic. 1955) es, junto al *Derecho Natural*, un recorrido histórico, muy documentado, desde la Filosofía del Derecho en la antigüedad hasta las últimas manifestaciones del pensamiento filosófico-jurídico. Otras obras del profesor Luño Peña, *La justicia social* (1933); *Esasi critique sur les notions de loi eternelle et de Loi naturelle* (1935); *La filosofía jurídica y social de Luis Vives* (1940); *El pensamiento jurídico de San Raimundo de Peñafort* (1945); *El pensamiento social de Balmes* (1945); *Moral de la situación y derecho subjetivo* (1954), en cuyo trabajo hace una dura crítica del subjetivismo moral basándose en el objetivismo ético de la filosofía neoescolástica.

Macía Manso, Ramón, de la Universidad de Oviedo, tiene una formación cristiana muy arraigada y conoce la filosofía jurídica de Santo Tomás y de Suárez, al que ha dedicado alguna de sus publicaciones: *Juridicidad y moralidad en Suárez* (1967); *Reflexiones sobre la validez jurídica* (1967); *Derecho y Justicia en Suárez* (1968); *Investigaciones filosófico-jurídicas. I. El fenómeno jurídico* (1973); *Problemas del Derecho Natural. Disertación Crítica* (1976); *Doctrinas clásicas iusnaturalistas* (1976); en este último libro hace Macía Manso una exposición de la teoría de la ley: la concepción de la ley eterna en San Agustín, Santo Tomás y Suárez. La segunda parte de este trabajo está dedicada al «Sistema tomista de pensamiento jurídico, referido al Derecho Natural y Derecho positivo haciendo ver la 'cohesión del pensamiento jurídico de Santo Tomás' cuya doctrina estudia en los *Comentarios a la Etica de Nicómaco* de Aristóteles, en la *Summa Theologica*, II-II, q. 57 ss., Tratado de la Justicia y en la I-II, q. 90 ss., Tratado de la Ley. En la tercera parte del libro estudia Macía Manso la «Distinción del ordenamiento jurídico en natural y positivo en Francisco Suárez»: ordenamiento normativo moral, ordenamiento normativo, y determinación del ordenamiento normativo jurídico frente al moral. Son los problemas clásicos de la filosofía jurídica tradicional. Y todo esto siguiendo rigurosamente el pensamiento jurídico de Santo Tomás y de Suárez.

Martínez Roldán, Luis, de la Universidad de Oviedo: *La fundamentación normativa en Domingo Báñez* (1977). Esta obra —que es la tesis doctoral del autor— es una investigación seria por el campo de la filosofía escolástica y concretamente de un autor —el más teólogo— de los españoles de la Escuela Española del Derecho Natural, Domingo Báñez. El objeto y contenido de la obra nos lo resume en palabras iniciales el propio autor: «la construcción del concepto bañeciano de naturaleza y en concreto de naturaleza humana, tratando de poner de manifiesto las partes esenciales y constitutivas

de la misma; y en segundo lugar, el estudio y posible clasificación del concepto de «deber ser». Todo ello con la única finalidad de examinar la posibilidad lógica de deducir o derivar el «deber ser» del «ser» (de la naturaleza). No puede ser más claro y terminante el propósito del autor, al que da cumplida respuesta a través del libro. Se trata de uno de los principios fundamentales de la filosofía neoescolástica y, por tanto, de la neoescolástica jurídica. De la naturaleza humana, tal y como es en su esencia, y en sus principios constitutivos —de su *ser* como «principio dinámico de sus operaciones propias» (concepto de naturaleza, según San Alberto Magno y Santo Tomás), de sus «tendencias naturales» (*Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 2), derivan un conjunto de principios y preceptos que constituyen el Derecho natural objetivo, y un conjunto de facultades morales «naturales» que son los derechos naturales subjetivos. Del *ser* (naturaleza o esencia) deriva el «*deber ser*» («operari sequitur esse») moral y jurídico. Porque el *deber*, objeto de la Moral y del Derecho no es sino un aspecto del *ser*, objeto de la metafísica. Metafísica-Moral-Derecho. Es el realismo metafísico del ser, el realismo gnoseológico de la verdad, y el realismo ético-jurídico del bien y de lo justo¹⁷⁰. Porque «ens», «verum» et «bonum» convertuntur, según la filosofía escolástica de todos los tiempos: la cristiano-medieval de Santo Tomás y San Buenaventura, la segunda escolástica de Báñez y Suárez; y la restauración neoescolástica de quienes, como Martínez Roldán, creen en la solidez de sus principios.

Mendizábal Villalba, Alfredo, catedrático de Filosofía del Derecho; *La doctrina de la Justicia, según la Summa Teológica* (1925); *Tratado de Derecho Natural* (en colaboración con su padre Luis Mendizábal Martín, 1928-1931; *La teoría jurídica de la ley, según Domingo Soto* (1931); *El Derecho Natural en la Ciencia Administrativa* (1931).

Montoro Ballesteros, Alberto; de la Universidad de Murcia: *El pensamiento jurídico español del siglo XIX: Enrique Gil y Robles* (1971); *Razones y límites de la legitimación democrática del Derecho* (1979). En la primera obra expone la doctrina del profesor salmantino Gil Robles (Enrique), que es exactamente la tradicional de la filosofía jurídica escolástica, y cuyo autor fue un gran rebelador del positivismo y del krausismo. En la segunda publicación, Montoro Ballesteros deja en sus justos límites la intervención democrática en la legitimación del Derecho, que más que legitimación debiera llamar-

170. E. SERRANO VILLAFANE, *Metafísica del ser, teoría realista del conocimiento y praxis ético-jurídica*. «Anuario de Filosofía del Derecho», tomo XIX. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid 1977, pp. 43-56. Hay Separata.

se «vigencia», «aplicación» o «eficacia» del Derecho. Porque la «mitad más uno» (lema de la democracia) no puede «justificar» ni «legitimar» lo que no responda a los valores que el Derecho debe servir, sobre todo, al valor de la justicia.

Ollero Tassara, Andrés; de la Universidad de Granada, ha dedicado alguna de sus ya muchas publicaciones, a la neoescolástica en España, en las que se refleja la situación filosófico-política de la época y los intentos llevados a cabo por la destacada personalidad de Orti y Lara (al cual hemos dedicado especial y separada atención más arriba) de superación de importadas tendencias que, como el marxismo y el krausismo, atentaba virulentamente, favorecidas por la política dominante, contra los principios tradicionales jurídico-políticos españoles. Nos estamos refiriendo a las siguientes publicaciones del profesor Ollero Tasara, *Juan Manuel Orti y Lara, filósofo y periodista* (1966); *Los comienzos de la influencia neoescolástica* (Juan Manuel Orti y Lara), 1971; *Universidad y Política. Tradición y secularización en el siglo XIX* (1972). En estas tres obras, que se refieren al mismo autor neoescolástico Orti y Lara, el autor ha sabido captar y exponer fielmente el pensamiento filosófico-jurídico «tradicional» (esto es, escolástico o pensamiento cristiano) del fogoso defensor de las verdades y principios de la neoescolástica jurídica.

Pérez Luño, Antonio Enrique, de la Universidad de Sevilla, tiene una formación filosófico-jurídica auténticamente católica, como la de su tío y maestro, el profesor Luño Peña aún cuando sus pocos años no le hayan permitido llegar aún a la madurez del Rector de Barcelona. Ha publicado: *El pensamiento jurídico y social del profesor Luño Peña* (1970); *El iusnaturalismo ante los años 70* (1970); *Iusnaturalismo y positivismo jurídico en la Italia moderna* (1971). En estas obras, aun refiriéndose a otros, el profesor Pérez Luño deja ver su pensamiento, que es, sin duda, el pensamiento tradicional del iusnaturalismo clásico.

Puigdollerres Oliver, Mariano, profesor que fue de las Universidades de Valencia y Madrid, está claramente encuadrado en la línea neoescolástica más ortodoxa. Sus publicaciones, escasas, no se han correspondido con su larga docencia. Expositor brillante y claro no ha dejado, sin embargo, la herencia de sus explicaciones sino en unas breves lecciones de *Principios de Derecho Natural* (1947) que, sin duda, otras ocupaciones políticas no le permitieron ampliar y poner al día. Escribió: *La filosofía española de Luis Vives* (1941) y un artículo publicado en la Revista de la Universidad de Madrid, *Dimensiones del pacifismo de Séneca, Lulio y Luis Vives* (1942).

Puy Muñoz, Francisco, de la Universidad de Santiago de Compostela. De sólida y profunda formación católica, ha publicado su obra

principal, *Lecciones de Derecho Natural*, 1967, 3.^a edic. 1971, en la que, en un orden que consideramos rigurosamente lógico, dentro de la temática del pensamiento tradicional, expone los «fundamentos filosóficos del Derecho: fundamentos óntico-cósmicos, es decir, el ser del Derecho dentro del mundo de los seres (Metafísica y Derecho); fundamentos gnoseológicos, el saber sobre el Derecho (ser y conocer del Derecho); fundamentos antropológicos (Hombre y Derecho, el Derecho en la vida humana); y fundamentos éticos del Derecho (Moral y Derecho). Seguidamente hace un recorrido histórico, desde la antigüedad hasta el renacimiento y direcciones actuales del iusnaturalismo. La teoría de la ley: ley eterna, natural y positiva, es una exposición según el pensamiento tradicional del teocentrismo agustiniano-tomista-suareciano, con los problemas que ha suscitado la doctrina en torno a él (como p. ej. el intelectualismo y voluntarismo, el positivismo, etc.). La teoría de los derechos naturales forma en la exposición de Puy Muñoz un esquema completo porque hace previamente una clasificación atendiendo a los elementos constitutivos de la persona humana (sustancialidad, animalidad, racionalidad, espiritualidad, libertad y sociabilidad); de ahí que pueda hacer una exposición casi exhaustiva de los derechos que tiene el hombre por el mero hecho de serlo, tal y como es. Derecho Natural y derecho positivo, sus relaciones y dependencia y fundamentación del Derecho positivo en el Derecho natural, constituye el final de este I y único volumen que hasta ahora nos ha brindado el profesor compostelano.

Recasens Siches, Luis, profesor que fue de la Universidad de Madrid y luego, durante muchos años y hasta su muerte, de la Universidad Autónoma de México. Estamos ante un auténtico maestro de la Filosofía del Derecho. No está en la línea neoescolástica, pero encontramos en algunas de sus obras la defensa de los principios tradicionales de la filosofía cristiana. Tales obras son: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con un estudio previo de sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica* (1927); *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico* (1929) en la que hace una dura crítica del positivismo jurídico, aunque no desde la filosofía neoescolástica y sus principios sino desde el formalismo neokantiano de las escuelas de Marbugo y de Baden (sobre todo, Stammler y Radbruch, respectivamente); *Las teorías políticas de Francisco de Vitoria* (1931); *Vida humana, Sociedad y Derecho. Fundamentación de la Filosofía del Derecho* (1945); *Axiología jurídica y Derecho Natural* (1963); *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, I-II (1963); *Desenvolvimiento de la Filosofía jurídica en España en los últimos 50 años* (1964); *Logos de lo humano. Experiencia jurídica y Derecho* (1965); *Otra vez, y con renovado vigor: Derecho*

Natural (1966); *Revisión sobre el problema del Derecho injusto* (1966). *Temas de Derecho natural existencialista en los últimos 20 años* (1967); *Insnaturalismos actuales comparados* (1970). Y dejamos para último lugar la que fue —que sepamos— su última publicación: *La Filosofía del Derecho de Luis Recasens Siches. Autoexposición* (publicada en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», núm. 15 (1975). Nadie mejor que él mismo puede enjuiciarnos su propia doctrina desarrollada durante cincuenta años en los que —dice— «hemos madurado una Filosofía del Derecho fundada sobre una ontología de la vida humana y una ontología de lo social».

El Derecho, para Recasens, pertenece a la zona del universo de la vida humana objetivada, intencionalmente dirigida a valores; ofrece forma normativa que condiciona la exigencia de unos valores a determinadas circunstancias. En suma, el Derecho es un producto humano de la vida objetiva, que consiste en una forma normativa de la vida social, tendente a la realización de unos valores, «valores objetivos», pero dentro de la vida humana. Conjuga así Recasens el «vitalismo» de Ortega con la «axiología» de Max Scheler.

Diferencia el Derecho de la Moral, porque ésta, aún la «moral social» tiene carácter personal, se refiere a la conciencia e intimidad del sujeto en orden a la realización del fin supremo o destino auténtico del individuo. Mientras que el campo del Derecho es el de la coexistencia y cooperación sociales, y su cumplimiento «puede ser impuesto mediante la coacción». Precisamente en esto diferencia también Recasens el Derecho de los «usos sociales», en la «forma de imperio» de uno y otros. El Derecho no es, pues, sólo cualquier mandato del poder político, sino los referidos a valores, lo que demuestra que «la negación positivista es un absurdo». La normatividad del Derecho positivo «carecería en absoluto de sentido si no estuviese referida a un juicio de valor que es precisamente lo que la inspira». Si no hubiese algo por encima de la mera existencia o realidad de las leyes positivas, entonces esas normas positivas no podrían existir ni por ende ser entendidas. Por eso —dice Recasens— se puede afirmar categóricamente «que hay criterios axiológicos para orientar —y consiguientemente para enjuiciar— al Derecho positivo, pues sino fuese así, el Derecho positivo mismo no podría existir». Este es un razonamiento para la justificación de la «estimativa jurídica», tan cara a Recasens, con la que ha querido sustituir durante muchos años y en todas sus publicaciones al «Derecho natural». Pero dejemos al propio Recasens —pensador honrado y felizmente evolucionado— que sea él quien nos lo diga: «Al referirme a la axiología jurídica, durante muchos años evité usar la denominación «Derecho natural», porque esta expresión está lastrada por muchos equívocos que se originaron

en la variedad de doctrinas. Por eso yo prefería usar la expresión «Estimativa jurídica». Esto no impidió que mi estimativa jurídica estuviese bastante próxima a una concepción iusnaturalista, bien que depurada y a la altura de nuestro tiempo»¹⁷¹. Pero —sigue Recasens— «en los últimos seis lustros, mis recelos frente a la denominación «Derecho natural» se han ido desvaneciendo. Desde las experiencias trágicas sufridas por los tres tipos de Estado totalitario, comunista, fascista o nazi, y las pavorosas experiencias de la Segunda Guerra Mundial, se ha producido en el siglo XX lo que puede llamarse el Segundo Renacimiento Iusnaturalista. Por eso «en nuevas meditaciones de ejemplar rigor mental: en vista de los nuevos iusnaturalismos depurados de los lastres y equívocos del pretérito, ya no objeto contra la introducción del término «*Derecho natural*». Pero, claro es, entendiendo lo natural no como expresión enunciativa de unos hechos, sino como principios normativos que expresan un deber ser ideal»¹⁷². Celebramos la honradez científica de Recasens Siches y celebramos mucho más esa evolución iusnaturalista que supone. Y, en todo caso, la crítica que hace del positivismo jurídico y la afirmación de unos criterios axiológicos para enjuiciar el Derecho positivo, son dos coincidencias plenas con lo afirmado por la neoescolástica jurídica española: superación del positivismo y proclamación de unos principios superiores de justicia con arreglo a los cuales puede medirse las leyes positivas y declarar su justicia o injusticia.

Rodríguez Paniagua, José M.^a de la Universidad de Alcalá de Henares, formado en la filosofía moderna y contemporánea, ha estudiado, sin embargo, el pensamiento filosófico-jurídico de los autores españoles de la segunda escolástica a cuya doctrina ha dedicado alguna de sus publicaciones. Las obras de Rodríguez Paniagua son: *Hacia una concepción amplia del Derecho Natural* (1970); *Historia del pensamiento jurídico: vol. I Siglo VI a.d.C.-siglo XVIII d.d.C.* (1971); vol. II. *Siglo XIX y comienzos del XX* (1972); *Ley y Derecho. Interpretación e integración de la ley* (1976). En estas obras, sobre todo en las dos primeras, R. Paniagua expone la doctrina del Derecho Natural de la tradición clásica. En la titulada *Hacia una concepción amplia del Derecho natural* estudia el concepto de justicia y Derecho en Santo Tomás y la del Derecho natural, «como un verdadero Derecho», en San Alberto Magno, Santo Tomás y los teólogos españoles Vitoria, Bañez, Soto, Molina, Suárez y Salón, y la del jurista Vázquez de Men-

171. L. RECASENS SICHES, *La Filosofía del Derecho de Luis Recasens Siches. Autoexposición*, en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», núm. 15. Granada 1975, pp. 339-377, p. 355.

172. *Ibid.*, p. 356.

chaca, pero sobre todo se fija en «el concepto tomista del Derecho natural», frente al Derecho positivo, cuyo concepto «está profundamente determinado por una doble influencia simultánea: la de Aristóteles, por una parte, y la de San Isidoro y los juristas romanos, por otra»¹⁷³, ya decidiéndose con el primero por una división dicotómica (Derecho natural-Derecho positivo), ya por la tricotómica de los romanos y de San Isidoro (Derecho natural, Derecho de gentes y Derecho civil), entendido éste como Derecho positivo). Pero, tras analizar algunos textos, aparentemente contradictorios, R. Paniagua termina afirmando —y ésta nos parece, sin duda la interpretación correcta— que «parece bien clara la mente de Santo Tomás, en el sentido de entender el Derecho de gentes como Derecho humano y positivo, distinto del Derecho natural»¹⁷⁴. En *Historia del pensamiento jurídico*, vol. I. estudia R. Paniagua la idea de la ley y el Derecho natural en el Cristianismo primitivo, recogiendo de la Epístola de San Pablo a los romanos, II, los versículos 14 y 15, que han sido considerados como la «carta magna del iusnaturalismo católico», y destacando después la ingente figura y obra de San Agustín y su doctrina de la ley —eterna, natural y positiva—, y la polémica doctrinal sobre el origen del Estado, a la que Rodríguez Paniagua da la interpretación correcta. Dedicó otro capítulo —el IX del libro— a la exposición de la doctrina de la ley y del Derecho natural en Santo Tomás de Aquino reiterando y ampliando lo que ya expusiera en su obra anterior. La ley natural, Derecho natural y Derecho de Gentes en los escolásticos españoles del siglo XVI, es el contenido del capítulo XI del libro a algunos de cuyos problemas (distinción entre Derecho natural, Derecho de gentes y Derecho civil) ya había dedicado el autor algún otro estudio¹⁷⁵.

Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín, de la Universidad Complutense de Madrid. De formación profundamente católica, sus publicaciones son netamente neoescolásticas con fuerte influencia de estricto tomismo: *Tratado de la Justicia y del Derecho en Santo Tomás* (presentación y versión), 1942; *Derecho y vida humana* (1944). *La concepción institucional del Derecho* (1944); *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana* (1945); *Los derechos humanos y el Concilio Vatica-*

173. J. M.^a RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Hacia una concepción amplia del Derecho Natural*, edic. citada, p. 69.

174. Así lo afirmamos nosotros en nuestro trabajo: *Un autor de la Escuela Española del Derecho Natural. Fray Miguel Bartolomé Salón (1539-1622)*, y en *Derecho Natural y Derecho Positivo, Derecho de Gentes y Derecho Civil, en los Autores de la Escuela Española del Derecho Natural*, Madrid 1960, en el que demostramos, con citas numerosas, el carácter positivo del Derecho de Gentes.

175. J. M.^a RODRÍGUEZ PANIAGUA, «Estudio Preliminar» al libro de Alois Dempf, *Filosofía cristiana en España*, Madrid 1971, pp. 13-72.

no II, (1963). En la filosofía jurídica de Ruiz Giménez se subraya el objetivismo tomista, encuadrando lo jurídico en lo social de la vida humana, como sinónimo de lo que a cada uno corresponde como suyo. La realidad jurídica consiste en un orden, mejor en una ordenación de la conducta social humana de índole normativa y teleológica instrumental para conseguir el bien común de la convivencia social. La filosofía jurídica es un saber teórico-práctico racional supremo de las «ultimidades» de lo jurídico, del orden de los actos humanos en relación al bien común, adquirido a la luz natural de la razón. Definición estrictamente tomista que se remite directamente a dos pasajes de la *Summa Contra gentes*, III, 34 y de los *Comentarios a la Etica*, I, 1, 1, en los que, respectivamente, señaló el Aquinatense cómo la paz de la convivencia viene del bien común basado en la justicia, y cómo es objeto de la filosofía moral el orden de los actos humanos. Con lo cual lo normativo del orden social se llena de un contenido de normatividad moral, inscrito en la ley natural que es expresión de la ley eterna. Se adhiere Ruiz Giménez a la doctrina de la institución, enraizándola directamente en varios textos de la *Summa*¹⁷⁶, a la que llama «filosofía cristiana de lo jurídico»¹⁷⁷. La filosofía de la institución, para Ruiz Giménez, ofrece respuesta afirmativa a las tres demandadas fundamentales de la coyuntura presente: realismo metafísico, conjugación armónica de las personas con el grupo social, y entronque de la norma jurídica con el orden total del universo bajo la ley eterna, que es la divina sabiduría rigiendo el orden universal de la creación.

Sánchez de la Torre, Angel, de la Universidad de Valencia. Sin duda alguna le encuadramos en nuestra dirección neoescolástica jurídica, pues que sigue en alguna de sus publicaciones el pensamiento católico tradicional. Son numerosos los libros y trabajos de este dinámico profesor: *El Derecho natural de propiedad en la ideología católica moderna* (1961); *Sociedad, Derecho y Autoridad en Taparelli* (1962); *Los griegos y el Derecho natural* (1962); *La conexión entre el Derecho natural y positivo. Estudio de una nueva perspectiva* (1962); *Textos y documentos de Derecho natural* (1967); *Teoría y experiencia de los derechos humanos* (1968). *La ontología jurídica como filosofía del Derecho*.

Sancho Izquierdo, Miguel, Rector que fue de la Universidad de Zaragoza. Es uno de los filósofos del Derecho españoles más decidida y claramente neoescolástico. La impronta de su sólida e inclau-

176. Concretamente en la *Summa Theologica*, I-II, q. 104, a. 4, y II-II, q. 58, a. 8; y en la *Summa Contra gentes*, III, 129.

177. *La concepción institucional del Derecho*, p. 204.

dicable formación cristiana y tomista está presente en su obra principal, *Filosofía del Derecho. Principios de Derecho Natural* (1944), que ha alcanzado varias ediciones. La estructura y contenido son los clásicos y ya conocidos: Concepción cristiana del hombre, del mundo y de la vida. El hombre y sus actos: orden moral, orden jurídico. Ley eterna, natural y positiva. Derecho natural y positivo. El imperio de la norma. Deber, derecho subjetivo, relación jurídica. Dedicó el profesor Sancho Izquierdo unas lecciones a la *formación* del concepto del Derecho natural, desde Grecia y Roma, pasando por el Cristianismo y la Escolástica, con referencia especial a la doctrina de Santo Tomás sobre el Derecho natural y a la de los teólogos y juristas españoles de los siglos XVI y XVII; *deformación* del concepto del Derecho natural es, para Sancho Izquierdo la que procede del Renacimiento y la Reforma, el Racionalismo, Idealismo y Panteísmo; *negación* del Derecho natural desde la Escuela Histórica y el positivismo, nehegelianismo y marxismo; o que buscan un sucedáneo al Derecho natural en formas positivistas de pretendidas filosofías del Derecho; doctrinas que reconocen un Derecho natural «formal», racional (neokantismo de Stammler y Radbruch). Y, por último la *restauración de la escolástica*, de la que dice Sancho Izquierdo, con entusiasmo no reprimido y que por eso transcribimos, lo siguiente: «Es una fecha memorable el movimiento restaurador de la filosofía tradicional y perenne, la de 1879, fecha de la encíclica *«Aeterni Patris»*, por la que León XIII dio empuje y dirección a este resurgimiento, pues habiendo habido en la Escolástica momentos de poca madurez o de excesiva sutileza, convenía que el Papa señalara el momento en que convenía buscar el modelo, y ese momento es, precisamente, aquel en que el escolasticismo llega a su apogeo en la doctrina de Santo Tomás»¹⁷⁸. Otras publicaciones de Sancho Izquierdo: *El Derecho justo de Stammler y la ley justa de Santo Tomás* (1926); *Cicerón, filósofo del Derecho* (1966); *El derecho al trabajo en la doctrina tradicional de los derechos del hombre* (1969).

Serrano Villafañe, Emilio, de la Universidad Complutense de Madrid. Tres cursos de Filosofía escolástica cuyos libros de texto eran los de los filósofos más nombrados de la neoescolástica, cuya doctrina seguíamos rigurosamente según deseos y disposiciones pontificias. Cuatro cursos de Teología, cuyo libro de texto preferente, aunque no único, era la *Summa Theologica* de Santo Tomás, además de otros consagrados en las distintas materias de la Teología Dogmática, como por ejemplo Mazella, Billot, etc., nos han dado una formación esco-

178. M. SANCHEZ IZQUIERDO, *Principios de Derecho Natural como Introducción al estudio del Derecho*, 4.ª edic., Zaragoza 1960, p. 288.

lástica, principalmente tomista, tan arraigada y a la que no hemos querido renunciar, no obstante sugestivas indicaciones y veladas advertencias peligrosas, y aun cuando nuestra actitud nos haya perjudicado no poco en circunstancias concretas en las que con bastante ligereza no sólo se nos ha encuadrado —lo cual me honra mucho—, sino arbitrariamente «encerrado», «atrincherado» y «encastillado» con exclusivismo en el «trasnochado castillo tomista», con un supuesto repudio de cualquier otra filosofía. En estas ocasiones y en otras numerosas, esa sólida y rigurosa formación filosófica y teológica nuestra nos ha permitido observar, con asombrado estupor muchas veces, con profunda pena otras, la gran ignorancia de alguno de nuestros impugnadores, la poca solidez y consistencia de muchos autores y sistemas filosóficos que, junto con prejuicios deformadores, se han atrevido a arremeter contra una doctrina milenaria tan sólida en sus principios, tan inatacable en sus fundamentos que ha sido felizmente definitiva como «la más sana, la más segura y conforme a la fe» (así declarado con supremo magisterio por la encíclica «*Aeterni Patris*» y por la encíclica «*Humani Generis*», que ya nos prevenía en 1950 de los falsos sistemas filosóficos y contra el «imprudente afán de novedad»).

Han sido no pocos ya —en nuestra larga vida de estudio y de docencia— los «ismos» contemporáneos que nos hemos encontrado en el camino. Sin despreciarles «a priori», sin un repudio caprichoso y sistemático, que sería lo más opuesto a la inquietud e investigación filosóficas, y sin un *anti* radical, podemos decir que, después de ver y conocer su poca consistencia porque muchos se basan en débiles cimientos antimetafísicos y anti o afilosóficos, ninguno de ellos —y damos por esto gracias a Dios—, ha podido sacarnos de nuestro roquero edificio tomista, sino ni tentarnos siquiera con sus deslumbrantes artificios y destellos de «moda». Han pasado y se suceden sin pena ni gloria, muchos «ismos» novedosos, pero sigue en pie la *filosofía perenne* —que por serlo es siempre actual—, y hemos visto no pocos y honrados autores que, tras conocerla, la han aceptado: Maritain en la filosofía general, Jhering y Del Vecchio en la Ciencia y en la Filosofía del Derecho son claros ejemplos¹⁷⁹. Pero bien entendido

179. El gran jurista alemán y figura destacada del positivismo jurídico, Rudolf JHERING, al conocer la doctrina tomista del «*bonum commune*», como objeto de la justicia legal y fin de la ley, declaró con honradez científica que «si hubiese conocido antes esa doctrina tomista no habría escrito su famosa obra *El fin en el Derecho*, que tanto renombre le dio. Bien conocida es la evolución intelectual del maestro DEL VECCHIO, que desde un «formalismo neokantiano», del que procedía, llegó, tras su conversión al catolicismo en 1939, a un iusnaturalismo clásico tomista (ver nota 132).

—y quiero subrayarlo— que este valioso bagaje filosófico-teológico, y esa fortificada y segura trinchera no es «bunker» cerrado ni sótano sin salida, sino camino abierto a lo que signifique verdadero progreso y asimilación de elementos aprovechables de verdad. No es exclusivismo ni repudio sistemático, porque en todos los sistemas se encuentra algún elemento de verdad —decía San Agustín— y no hemos de despreciarlos con ignorante e intransigente postura. Pero, eso sí, hemos sido consecuentes y seguido, sin vacilaciones doctrinales nuestra docencia y también modestamente nuestra aportación en publicaciones, que pasan de los dos centenares, sobre temas muy diversos, no desaprovechando nunca la ocasión, ni «camuflando prudentemente» nuestro pensamiento, exponiendo éste por convencimiento y porque, sin inmodestia, pensábamos que con ello contribuíamos al conocimiento de la doctrina de Santo Tomás, que, en frase feliz de Menéndez Pelayo, «tiene por patria el mundo y la humanidad por discípulo». Y también porque con ello cumplíamos un deber: el de atender a la «formación» de nuestros alumnos, que es la primera y más noble misión de la Universidad.

Entre mis modestas publicaciones quiero reseñar únicamente aquellas en que, más o menos directamente se recogen los principios de la filosofía jurídica neoescolástica en sus aportaciones positivas, o suponen una superación iusnaturalista del positivismo jurídico. Por orden cronológico de aparición (lo que, a su vez, revela la continuidad de pensamiento) son: *Un autor de la Escuela Española del Derecho Natural. Fray Miguel Bartolomé Salon, 1539-1622* (1956) en la que exponemos la doctrina filosofico-jurídica de este autor agustino, sobre los *Comentarios de las cuestiones de Justicia de Santo Tomás* (que así se llama su obra, publicada en 1591) que, siendo común de todos los autores de la Escuela Española del Derecho Natural (por eso, entre otras razones, forman «escuela»), tiene, sin embargo algunas particularidades, como el haberse adelantado a Suárez en algunos años en su concepción del derecho subjetivo, así como en algún otro problema concreto que allí exponemos; *El derecho de emigración, derecho natural* (1957), en donde afirmamos que, entre los «títulos legítimos» expuestos por Vitoria, justificativos de la conquista de América, en sus *Relecciones «De Indis»*, prior et posterior, está el «*ius communicationis*» o el *ius eundi*, el derecho de ir por el mar libre hasta las nuevas costas americanas y desembarcar en ellas si no hay resistencia, y, si la hubiere, el derecho natural sería ya doble: el de navegar libremente y desembarcar y el de legítima defensa si fueren atacados. *Notas críticas sobre la Filosofía del Derecho y el Derecho Natural en la actualidad*, I y II (1962), es la presentación crítica de obras recientemente aparecidas, de iusfilósofos o iusnaturalistas ex-

tranjeros (M. Villey, francés, Pizzorni, italiano, von der Heydte, alemán, Jacques Leclercq, belga, etc.); *Philosophia Perennis... Sed contra* (1964), esta es una breve y acertada crítica contra un profesor universitario que, tras burlarse y despreciar como «anticuada» la filosofía tomista —a la que llamaba «adobes de barro con los que algunos profesores les hacían comulgar»—, confundía e identificaba lamentablemente filosofía «perenne», filosofía «cristiana» y «filosofía tomista», olvidando, por lo visto que Aristóteles fue muy anterior al cristianismo y por tanto a la filosofía cristiana, y que el agustinismo —que es filosofía cristiana— no es exactamente el tomismo. En *Política y Moral y Política y Derecho* (1965) decimos cómo la Política no puede desligarse ni separarse —aunque sí distinguirse— de la Moral y que tiene en ésta, como en el Derecho, un límite a su pretendida omnipotencia. *La aportación del Derecho natural al Derecho positivo* (1966) es el texto de una extensa Comunicación al VII Congreso Internacional de Derecho Comparado, celebrado en Upsala (Suecia) en 1966, en la que, precisamente en un foro internacional de Derecho Positivo y de Derecho Comparado (que fue uno de los pretendidos sustitutivos positivistas de la Filosofía del Derecho), expuse que, frente al monismo positivista, que no admite otro Derecho que el Derecho positivo, el iusnaturalismo tradicional afirma el dualismo Derecho natural-Derecho positivo, que no sólo no se excluyen, sino que mutuamente se postulan: el Derecho natural necesita del Derecho positivo para que éste desenvuelva en la coyuntura existencial histórica los principios del Derecho natural; y el Derecho positivo necesita del Derecho natural como base, justificación y fundamentación de sus preceptos. Estudiamos en esta publicación la aportación que el Derecho natural hace al Derecho positivo en estos tres grandes momentos: en su creación, interpretación, aplicación y justificación del Derecho positivo, es decir en su vida toda.

Concepciones Iusnaturalistas Actuales (1967, 2.^a edic. 1977) es un libro que, tras hacer ver el renacimiento actual del Derecho natural como consecuencia del fracaso del positivismo, que no pudo en siglo y medio de dominación en el campo de la Filosofía, del Derecho y la Política encontrar solución a los males que sus propias consecuencias crearon, aparecen en la filosofía jurídica de la postguerra un «retorno», «renacimiento», «restauración», una «vuelta al Derecho natural» que pueden agruparse en tres direcciones principales: a) la tradicional clásica del neoescolasticismo en su doble vertiente, agustiniana y tomista; b) la dirección valorativista, que pretende una superación del positivismo en un «Derecho suprallegal», en afirmación de unos valores que el Derecho debe realizar; c) una dirección existencialista no sólo del existencialismo cristiano, sino del acristiano o

indiferente, en el que se afirma un Derecho natural «concreto» (Maihoffer) del «existente» en cada caso o en las «situaciones límite» (Jaspers) en que pueda encontrarse.

Crisis del occidentalismo y renacimiento de los valores espirituales de Occidente (1971). Esta publicación seguía a otra anterior, *Secularización y secularismo en el mundo actual* (1970), y en ella hacemos ver —en una visión providencialista de la Historia— cómo la indudable crisis actual de los valores tiene su superación no en un nihilismo anarquizante o nirvánico, sino en el renacimiento de los valores espirituales de la tradicional civilización occidental cristiana: la afirmación de la dignidad de la persona humana como portadora y realizadora de esos valores y de su fin y destino espiritual trascendente. Frente al concepto marxista o existencialista de la persona, el concepto cristiano de la misma en su origen y fin, que tiene su coronación suprema en la tranquilidad de la eterna inquietud agustiniana, que descansa en El que siendo Principio es también Fin.

Mención aparte queremos hacer de nuestro trabajo *Realismo filosófico en Santo Tomás* (1974). Para Santo Tomás, toda la filosofía es ciencia de lo real, del ser. El problema de la naturaleza, de la esencia, es el problema del ser y sentido de la realidad. Toda la filosofía es una respuesta a estas cuestiones: ¿qué son las cosas?, ¿qué es lo que constituye su naturaleza? La respuesta por la naturaleza de las cosas es el principio del filósofo, si por éste entendemos la búsqueda de las ultimidades de su ser, su *ratio esendi*, su *verdad* y su *bondad*¹⁸⁰. Y, ciertamente, con el ser entran en la inteligencia los supremos principios que lo gobiernan en sí mismo y sin los cuales el ser mismo se diluye: el principio de identidad y de no contradicción y sus derivados, el de razón suficiente, causalidad y finalidad, los cuales sólo tienen sentido y fuerza lógica porque la toman del ser; son primeramente principios ontológicos y no meramente gnoseológicos, porque el valor *lógico* de los primeros principios es consecuencia de su valor *ontológico*, ya que el ser, en cuanto tal es idéntico a sí mismo y no puede no ser, ni puede ser contradictorio. El ser es el qué de cada objeto, el fundamento de inteligibilidad o cognoscibilidad, la razón misma de su esencia, lo que hace de él un objeto determinado y lo distingue de otro diferente. En otros términos, aquello por lo que una cosa es lo que es: «*id quo res est is quod est et non est aliud*»¹⁸¹. Y como la esencia, la verdad y el bien son una misma cosa —el *ens*, *verum et bonum convertuntur* de los escolásticos—, la filosofía, que

180. *Homines philosophari coeperunt rerum causas inquirendi*, SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, I, 3.

181. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, I, 1.

es el conocimiento de las esencias de las cosas, tiene que ser, si quiere ser auténtica, la investigación de las causas y principios de las cosas, que es como decir de la verdad de las cosas mismas. Este es el *realismo filosófico* —ontológico, gnoseológico y ético— al que nos referimos extensamente en este trabajo, limitado a la doctrina de Santo Tomás. El *ens* —el ser—, que no es creado por la razón, puede, sin embargo, ser por ésta conocido, y cuando existe adecuación entre su juicio o afirmación y la realidad, tenemos la verdad —el *verum*—; del mismo modo, el *bonum* no es otra cosa que el mismo ser apetecido por la voluntad como fin; y la bondad de una acción es la conformidad de los actos humanos con la norma objetiva de la conducta.

El realismo filosófico tomista, empeñado en descubrir el orden (porque es propio de la sabiduría ordenar y conocer el orden), arranca de los seres para modelar realística y realmente sobre ellos las formas, funciones y clases del conocimiento. El realismo gnoseológico tomista parte de la existencia de la realidad. Existe el ser y podemos conocerlo de varias maneras. El orden lógico es el reflejo de orden ontológico. El realismo atribuye realidad a los conceptos universales, a diferencia del nominalismo, que se los niega. El realismo atribuye una realidad independiente al objeto, a diferencia del idealismo, que se la niega. Por los sentidos nos ponemos en comunicación con los seres reales, en su infinita multiplicidad y variedad, mediante los accidentes que impresionan nuestra sensibilidad. Por la inteligencia nos elevamos mucho más, llegando a un conocimiento científico-filosófico mediante la elaboración de conceptos universales de esos mismos seres y penetrando en sus esencias. Lo cierto es que el realismo gnoseológico tomista parte del *esse* metafísico, por lo que podría formularse el principio: *ab esse ad nosse valet consequentia*, frente al símbolo del idealismo que parte del *nosse ad esse valet consequentia*. El realismo parte de la existencia del ser, como principio primero y primero de los principios, porque es el primer objeto que se ofrece al entendimiento, y ni Aristóteles ni Santo Tomás sienten la necesidad de acudir al *cogito* superador de una duda, no porque el *cogito* no sea él también una evidencia, sino porque no condiciona, como en Descartes, nuestra certidumbre del mundo exterior.

Pero no termina aquí el papel fundamental y fundamentante de la «filosofía primera», ni el intelectualismo y objetivismo tomista quedarían completos si esos fundamentos metafísico-especulativos no extendieran su virtualidad al orden práctico moral. El realismo metafísico del *ens* y el gnoseológico del *verum*, nos llevan por caminos firmes al realismo moral del *bonum*. Porque el orden ontológico del *ser*, en cuanto conocido por la razón como el orden que *debe ser*, se convierte en orden moral, que ha de realizarse por la voluntad libre del

hombre. Un sistema metafísico reclama necesariamente un sistema de moral, la razón es que el *deber*, objeto de la Moral y del Derecho, no es sino un aspecto del *ser*, objeto de la metafísica. El *deber* resulta del modo de *ser* propio del hombre («*operari sequitur esse*») porque el hombre para alcanzar su perfección debe devenir libremente aquello que es metafísicamente. En efecto, afirmado el objetivismo metafísico y el intelectualismo gnoseológico en el realismo filosófico de Santo Tomás, el *realismo moral* o normativismo ético no es sino una consecuencia de tan sólidas premisas y principios. La filosofía moral de Santo Tomás es la prolongación de la metafísica. Se trata, pues, de la relación entre el orden metafísico del ente y el orden especulativo-práctico que arguye la necesidad de estructurar la ética en una base intelectual metafísica. La inteligencia conoce, presenta: la voluntad *tiende*, se dirige, pone los medios al fin. Esa coincidencia del orden de la naturaleza y del orden de los fines, es el fundamento de la ética. La ética de la neoescolástica tiene su base incommovible en la doctrina del ser entroncada en la metafísica. La moral, en la filosofía de Santo Tomás, es el término que conduce y el coronamiento lógico en que remata la metafísica. El principio finalista que tiene su raíz en la metafísica del ser y del deber ser, es, al mismo tiempo, el fundamento de la unidad esencial del ser y del deber ser, del ser y del bien. Solamente insertando el orden ético en el ser, bajo el aspecto de bien, es posible darle una base metafísica e intelectual.

Este es el realismo filosófico de Santo Tomás: realismo metafísico del *ens*; realismo gnoseológico del *verum*; y realismo ético-jurídico de *bonum*. Porque «ens, verum et bonum convertuntur».

En términos parecidos hemos desarrollado nuestro más reciente trabajo *Metafísica del ser, teoría realista del conocimiento y praxis ético-jurídica* (1977) comunicación presentada al Congreso «Teoría e Prasi» de Génova-Barcelona, 1977. También es el texto de nuestra Comunicación al Congresso Internazionale San Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario», celebrado en Roma y Nápoles en 1974, el titulado *Naturaleza-Naturaleza humana-Derecho Natural*, Edizioni Domenicane Italiane¹⁸². En este trabajo tratamos de hacer ver la conexión que existe entre los conceptos «Naturaleza», «naturaleza humana» y «derecho natural», porque, en definitiva, éste no será sino la resultante de los dos términos que lo constituyen, *Naturaleza* y *Derecho*. Y porque uno de los factores que más han contribuido a las divergencias entre las teorías iusnaturalistas, es la dependencia en que se encuentra el concepto «Derecho natural» respecto del concepto de

182. Napoli, 1981.

«naturaleza». Así, de la «naturaleza» deriva el nombre y propiedades el Derecho natural, su contenido y su diferencia y superioridad sobre el Derecho positivo. Aquí también en este trabajo, tras el análisis del concepto de naturaleza, desde los presocráticos hasta la «*natur der Sache*» actual¹⁸³, nos quedamos con la significación platónico-aristotélico-tomista, que entiende por naturaleza la misma *esencia* constitutiva de las cosas, aquello por lo que son una cosa y no otra. Santo Tomás, siguiendo a San Alberto Magno, define la naturaleza como «*ipsa essentia rerum quatenus est principium primum et ultimum operationum sibi propriarum*» (*De ente et essentia*, I 1). Aplicado esto a la naturaleza humana, damos por buena la definición clásica de Boecio: «*Individua substantia rationalis naturae*» (*De duabus naturis*), aceptada y comentada por Santo Tomás («*Summa Theologica*», I. q. 29, a. 1); y considerada la persona como principio dinámico de las operaciones que le son propias, de aquí el concepto de persona humana como sujeto de operaciones, de actos humanos. Seguidamente hacemos ver en este trabajo cómo de la sustanciabilidad, animalidad, racionalidad, libertad y sociabilidad, propiedades esenciales de la persona, se derivan un conjunto de «tendencias naturales», de las que se van a extraer unos principios y unas facultades que son lo que constituyen la naturaleza y contenido del Derecho natural (objetivo y subjetivo, respectivamente). Pero ¿cuáles son esas tendencias de la naturaleza humana en las que fundamos y de las que hacemos derivar el Derecho natural? En un texto realmente clásico, Santo Tomás en la *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 2 enumera esas tendencias fundamentales, que reduce a este triple orden: 1.º una inclinación que el hombre comparte con todos los seres y le mueve a conservarse a sí mismo; 2.º una segunda inclinación instintiva en que conviene con los demás animales; 3.º una tendencia o inclinación peculiar suya, propia de su naturaleza racional específica, que le mueve al conocimiento de las cosas divinas y a la convivencia social. El interés extraordinario de esta clasificación de Santo Tomás consiste en que ya implica tres ámbitos de preceptos correspondientes a esas tendencias fundamentales mismas; Así, corresponden al primer orden de tendencias «todos aquellos preceptos que se refieren a la conservación de la vida del hombre, o que impiden los males contrarios a la misma»; al segundo orden de tendencias «pertenecen las prescripciones relativas a la procreación o perpetuación de

183. Sobre los significados de la palabra «naturaleza», pueden verse: G. DEL VECCHIO, *Il concetto della natura e il principio del Diritto* (1905); R. G. COLLINWOOD, *The Idea of Nature* (1945); R. PANIKER, *El concepto de naturaleza* (1951); DELAYE, *Permanence du Droit naturel*, Lille 1961; Erik WOLF, *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlshuge 1955, traduc. esp. 1960.

la especie, la crianza y educación de los hijos y otras parecidas»; y al orden propiamente racional «corresponden aquellas prescripciones que proscriben la ignorancia y aseguran la paz ciudadana». Esos preceptos y las facultades naturales» de ellos derivadas, constituyen el Derecho natural objetivo y los derechos naturales subjetivos. Esa es la conclusión de nuestro trabajo ortodoxamente tomista.

Truyol Serra, Antonio, de la Universidad Complutense de Madrid. Dentro de la especulación cristiana, el profesor Tuyol ha venido a la Filosofía del Derecho desde el campo del Derecho Internacional y a éste ha vuelto oficialmente después de una estancia, breve pero fructífera, en la Filosofía jurídica, sobre la cual sigue publicando ediciones de su *Historia de la Filosofía del Derecho* (1954 a 1971).

De entre sus numerosas y documentadas publicaciones citamos las siguientes: *El fundamento filosófico del Derecho de gentes a la luz de algunos documentos medievales* (1943); *El Derecho y el Estado en San Agustín* (1944); *Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria* (1946); *Doctrina vitoriana del orden internacional* (1947); *La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval* (1948); *La situación de la filosofía actual y la idea de la «filosofía perenne»* (con especial referencia a la filosofía jurídica), 1948; *Fundamentos del Derecho natural* (1949 y 1954); *La conception de la paix chez Vitoria et les chassiques espagnols du droit des gens* (1961); *Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo* (1967); *Los derechos humanos. Declaraciones y convenios internacionales* (1968).

Del conjunto de estas obras, que hemos seleccionado, podemos hacer la semblanza filosofico-jurídica del profesor Tuyol. A su juicio, el hecho más característico de la filosofía jurídica contemporánea ha sido la quiebra del positivismo del siglo XIX. Para intentar una superación del positivismo y la crisis que éste trajo consigo, han surgido una serie de sistemas o posturas filosóficas: neokantismo de Marburgo y de Baden, fenomenología, existencialismo. Pero todos estos esfuerzos, a juicio de nuestro autor, han sido más afortunados en su labor derrumbadora del enemigo común que en las soluciones propuestas. Frente a esas corrientes se da el despertar de la Escolástica, que ahora tiene por misión cristianizar los contenidos de las opiniones heréticas o acristianas, en parecidas circunstancias a las que ya se dieran en el siglo III y IV respecto al pensar gentilicio, y en el siglo XIII respecto a la ciencia pagana redescubierta a través de las fuentes árabes más o menos adulteradas. Por eso le parece a Tuyol muy propicio el actual momento, ya sea para la consolidación del neoescolasticismo, ya para la urgente revisión de valores humanos que plantea la agudísima crisis contemporánea. Es el camino apto

para ascender a la «filosofía perenne», que está sujeta a un proceso de asimilación ininterrumpida a lo largo de los siglos. Pero, con gran precisión y objetividad, Truyol no identifica la «*philosophia perennis*» con el tomismo, por mucho que admire a Santo Tomás, sino que viene a ser el resultado de ligar el dogma cristiano con el irrefrenable progreso de la ciencia.

En el campo propio de la Filosofía del Derecho, la pretendida sustitución de ésta por las formas positivistas de «Teorías generales», etc., así como los sucesivos intentos neokantianos superadores del positivismo jurídico, carecen de valor si se exceptúa la *concepción iusnaturalista*, que ata lo jurídico a lo moral, llegando a una teoría de la ley natural, junto a la cual «la ética moderna no ha producido nada que pueda emparejarsele». Amoldar el pensamiento escolástico a la problemática de hoy es la tarea que Truyol propone. Profundamente agustiniano y convencido de la creencia en la virtud del pensamiento de San Agustín para resolver la crisis que supere el predominio de la filosofía existencialista, «ninguna especulación es tan auténticamente existencialista como la que se mueve en la órbita de las verdades cristianas, las cuales se presentan, ante todo, como verdades *para* el hombre, como respuestas al problema insoslayable de su destino personal. El contacto viviente con este existencialismo cristiano —cuya expresión más humana es la obra de San Agustín— hubiese preservado a los «filósofos de la vida» y a un amplio sector del existencialismo del escollo con que tropezaron»¹⁸⁴. Tal vez —podría completarse— porque «acaso ninguna filosofía ha sido hasta tal punto reflejo fiel de un destino humano como la del gran obispo de Hipona».

Y este es —terminamos— el panorama español del neoescolasticismo jurídico, pensado y sentido por la casi totalidad de los profesionales de la Filosofía del Derecho y del Derecho Natural y algunos notables juristas. De todos los que buscan en las verdades y principios de la filosofía escolástica felizmente restaurada por la encíclica «*Aeterni Patris*» —cuyo centenario se ha conmemorado— y en los inmutables y universales principios del «iusnaturalismo clásico» de la tradición bimilenaria, una superación del positivismo jurídico y de los males que sus propias consecuencias crearon.

Por otra parte, mantienen vivo y actual el interés por los problemas filosófico-jurídicos las siguientes publicaciones periódicas españolas:

184. A. TRUYOL SERRA, *ob. cit.*, p. 10.

1) *Anuario de Filosofía del Derecho*, que publica la Sección Española de «Filosofía Jurídica y Social» (filial de la sociedad mundial del mismo nombre) Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid.

2) *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, publicación dirigida por el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada.

3) Archivo Teológico Granadino, de los PP. Jesuitas de Granada. *Estudios de Deusto* (Bilbao). *Miscelánea Comillas* (Universidad de Comillas, Madrid). *Pensamiento* (Madrid). *Razón y fe* (Madrid). Todas éstas de las Facultades de Filosofía y Teología de los PP. Jesuitas.

4) *Augustinus* y *La ciudad de Dios* (Madrid y El Escorial, respectivamente), y *Crisis* (Madrid), dirigidos por los PP. Agustinos.

5) *La ciencia tomista* (Salamanca), y *Estudios de Filosofía* (Las Caldas de Besaya-Santander), de los PP. Dominicos.

6) *Persona y Derecho*, Anuario de la Universidad de Navarra.

En todas estas publicaciones —todas ellas de gran prestigio y nivel cultural— se ensalzan frecuentemente los valores espirituales y la doctrina de San Agustín, Santo Tomás, Suárez y los grandes clásicos de la Filosofía del Derecho y del Derecho Natural españoles, que son, cabalmente, las fuentes principales del neoescolasticismo filosófico-jurídico español en el centenario de la encíclica «*Aeterni Patris*».